Traducción de
CARLOS MARTÍN

NORBERT ELIAS

La soledad de los moribundos



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en alemán, 1982
Primera edición en español (FCE, España), 1987
Segunda edición (FCE, México), 1989

Título original:
Uber die Einsamkeit der Sterbenden

ISBN 3-518-07772-1

Av. de la Universidad, 975; 03100 México, D.F.

ISBN 968-16-3052-1

Impreso en México

I

EXISTEN VARIAS posibilidades de afrontar el hecho de que toda vida, y por tanto también la de las personas que nos son queridas y la propia vida, tiene un fin. Se puede mitologizar el final de la vida humana, al que llamamos muerte, mediante la idea de una posterior vida en común de los muertos en el Hades, en Valhalla, en el Infierno o en el Paraíso. Es la forma más antigua y frecuente del intento humano de entendérselas con la finitud de la vida. Podemos intentar evitar el pensamiento de la muerte alejando de nosotros cuanto sea posible su indeseable presencia: ocultarlo, reprimirlo. O quizá también mediante la firme creencia en la inmortalidad personal —«otros mueren, pero no yo»—, hacia lo que hay una fuerte tendencia en las sociedades desarrolladas de nuestros días. Y también podemos, por último, mirar de frente a la muerte como a un dato de la propia existencia: acomodar nuestra vida, sobre todo nuestro comportamiento para con otras personas, al limitado espacio de tiempo de que disponemos. Podemos considerar una tarea hacer que la despedida de los hombres, el final, cuan-

do llegue, tanto el de los demás como el propio, sea lo más liviano y agradable posible, y suscitar la pregunta de cómo se cumple tal tarea. Actualmente es ésta una pregunta que tan sólo unos cuantos médicos se plantean de una manera clara y sin tapujos. En la sociedad en general, la cuestión apenas se plantea.

Tampoco se trata únicamente del adiós definitivo a la vida, del certificado de defunción y el ataúd. Muchas personas mueren paulatinamente; se van llenando de achaques, envejecen. Las últimas horas son sin duda importantes. Pero, a menudo, la despedida comienza mucho antes. El quebrantamiento de la salud suele separar ya a los que envejecen del resto de los mortales. Su decadencia los aisla. Quizá se hagan menos sociables, quizá se debiliten sus sentimientos, sin que por ello se extinga su necesidad de los demás. Eso es lo más duro: el tácito aislamiento de los seniles y moribundos de la comunidad de los vivos, el enfriamiento paulatino de sus relaciones con personas que contaban con su afecto, la separación de los demás en general, que eran quienes les proporcionaban sentido y sensación de seguridad. La decadencia no es dura únicamente para quienes están aquejados de dolores, sino también para los que se han quedado solos. El hecho de que, sin que se haga de manera deliberada, sea tan frecuente el aislamiento precoz de los moribundos precisamente en las sociedades desarrolladas, constituye uno de los puntos débiles de estas sociedades. Atestigua las dificultades que encuentran muchas personas para identificarse con los viejos y los moribundos.

No cabe duda de que el ámbito de la identificación

es hoy más amplio que en tiempos pretéritos. Ya no consideramos una distracción dominguera contemplar personas ahorcadas, descuartizadas o sometidas al suplicio de la rueda. Vamos a ver partidos de fútbol y no peleas de gladiadores. En comparación con la Antigüedad, ha ido en aumento nuestra capacidad de identificación con otros seres humanos, la compasión con sus sufrimientos y su muerte. Contemplar cómo leones y tigres hambrientos van despedazando y devorando a personas vivas, cómo unos gladiadores se esfuerzan denodadamente por engañarse, herirse y matarse, difícilmente podría seguir siendo un entretenimiento para el tiempo de ocio que esperásemos con la misma alegre impaciencia que los purpurados senadores de Roma y el romano pueblo. Ningún sentimiento de igualdad unía, según parece, a aquellos espectadores con los otros seres humanos que, allá abajo, en la arena ensangrentada, luchaban por su vida. Como es sabido, los gladiadores saludaban al César al entrar con el lema *«Morituri te salutant»* [1]. De hecho, algunos césares llegaron a creer que, cual dioses, ellos eran inmortales. Habría sido más exacto si el grito de los gladiadores hubiera sido: *«Morituri morituri salutant»* [2]. Pero es probable que en una sociedad en la que pudiera decirse tal cosa no existieran ya ni gladiadores ni César. Poder decir una cosa semejante a los gobernantes —a ellos que, todavía hoy, siguen teniendo potestad sobre la vida y la muerte de innumerables seres humanos— requiere una desmitologización de la muer-

[1] «Los que han de morir, te saludan.»
[2] «Los que han de morir saludan al que ha de morir.»

te, una conciencia mucho más clara de la que hasta hoy se ha podido alcanzar de que la humanidad es una comunidad de mortales y que los seres humanos sólo pueden, en su menesterosidad, recibir ayuda de otros seres humanos. El problema social de la muerte resulta sobremanera difícil de resolver porque los vivos encuentran difícil identificarse con los moribundos.

La muerte es un problema de los vivos. Los muertos no tienen problemas. De entre las muchas criaturas sobre la Tierra que mueren, tan sólo para los hombres es morir un problema. Comparten con los restantes animales el nacimiento, la juventud, la madurez, la enfermedad, la vejez y la muerte. Pero tan sólo ellos de entre todos los seres vivos *saben* que han de morir. Tan sólo ellos pueden prever su propio final, tienen conciencia de que puede producirse en cualquier momento, y adoptan especiales medidas —como individuos y como grupos— para protegerse del peligro de aniquilamiento. Esa ha sido desde hace milenios la función central de la convivencia social entre los hombres, y lo sigue siendo hoy en día. Pero entre los mayores peligros existentes para el hombre se encuentran los propios hombres. En nombre de esa función central de protegerse del aniquilamiento, unos grupos humanos amenazan a otros grupos humanos una y otra vez. De siempre, las formaciones sociales humanas, la vida común de los hombres en grupos, ha tenido una cabeza de Jano: pacificación hacia dentro; amenaza hacia fuera. También en otros seres vivos, el valor que para la supervivencia tiene la formación de sociedades ha conducido a la constitución de grupos y a la adaptación del individuo a la vida en co-

mún como fenómeno permanente. Pero, en su caso, la adaptación al grupo en el que viven se basa en gran parte en formas de conducta predeterminadas genéticamente o, a lo sumo, en pequeñas variaciones aprendidas de un comportamiento innato. En el caso de los seres humanos, el balance entre la adaptación a la vida del grupo adquirida y no adquirida se ha invertido. Las disposiciones natas a la vida con los demás requieren ser activadas mediante el aprendizaje. Por ejemplo, la disposición para hablar se activa mediante el aprendizaje de una lengua. Los seres humanos, no sólo pueden, sino que deben aprender a regular su modo de comportarse unos con otros atendiendo a las limitaciones o normas específicas del grupo. Sin aprender no pueden funcionar como individuos ni como miembros del grupo. En ningún otro caso, esta afinación con la vida en grupos ha tenido una influencia tan profunda en la forma y desarrollo del individuo como en la especie humana. Pero no son sólo las formas de comunicación o las pautas limitativas las que difieren de una sociedad a otra. También lo hace la forma de experimentar la muerte. Esta forma es variable y es específica de cada grupo. Por natural e inmutable que les parezca a los miembros de cada sociedad en particular, se trata de algo aprendido.

Pero lo que crea problemas al hombre no es la muerte, sino el saber de la muerte. No hay que engañarse: una mosca atrapada entre los dedos de una persona patalea y se defiende como un hombre en las garras de un asesino, como si supiera el peligro que le aguarda. Pero los movimientos defensivos de la mosca en peligro de muerte son innatos, herencia de su especie. Una mo-

na puede llevar consigo durante algún tiempo a un monito muerto hasta que en algún punto se le cae y lo pierde. No sabe lo que es morir. Ignora la muerte de su hijo como la suya propia. En cambio, los hombres lo saben, y por eso la muerte se convierte para ellos en problema.

II

LA RESPUESTA a la pregunta de qué es lo que pasa con el hecho de morir ha ido cambiando en el curso del desarrollo de la sociedad. Es una respuesta específica de los distintos estadios de este desarrollo y, dentro de cada estadio, es también específica de cada grupo social. Las ideas acerca de la muerte y los rituales con ellas vinculados se convierten a su vez en un momento de la socialización. Las ideas y ritos comunes unen a los hombres; las ideas y ritos diferentes separan a los grupos. Valdría la pena hacer un resumen panorámico de todas las creencias que los hombres han alimentado en el curso de los siglos para habérselas con el problema de la muerte y con el constante peligro en que se halla su vida. Y también de todo aquello que han hecho en nombre de una creencia que les prometía que la muerte no era el fin, y que los rituales con ella relacionados podían asegurarles una vida eterna. Es evidente que no existe idea alguna, por extraña que parezca, en la que los hombres no estén dispuestos a creer con profunda devoción, con tal de que les proporcione alivio ante el conocimiento de que un día ya no existirán, con tal de que les ofrezca la esperanza en una forma de eternidad para su existencia.

Indudablemente, en las sociedades más desarrolladas ha aminorado considerablemente el apasionamiento con el que determinados grupos humanos mantuvieron antaño que únicamente su propia fe sobrenatural y su ritual podían proporcionar a sus miembros una vida infinita después de la vida terrena. En la Edad Media, a quienes mantenían otras creencias se les perseguía con frecuencia a sangre y fuego. En una cruzada contra los albigenses del sur de Francia, en el siglo XIII, la comunidad de creyentes más fuerte aniquiló a la más débil. Los miembros de ésta fueron estigmatizados, expulsados de sus casas y sus tierras y quemados a cientos en la hoguera. «Con el corazón gozoso vímosles arder en la hoguera», dijo uno de los vencedores. No hay aquí el menor sentimiento de identidad de unos hombres con otros. La fe y el rito los separaban. Con expulsiones, con la prisión, la tortura y la hoguera prosiguió la Inquisición su cruzada contra quienes mantenían otras creencias. Son sobradamente conocidas las guerras de religión de comienzos de la Edad Moderna. Sus secuelas se dejan sentir aún en nuestros días, por ejemplo en Irlanda. También la lucha que últimamente se ha desarrollado en Irán entre sacerdotes y gobernantes seculares recuerda la apasionada fiereza del sentimiento de comunidad y la mortal enemistad que eran capaces de desatar en las sociedades medievales los sistemas de creencias, porque ofrecían la salvación de la muerte y una vida eterna.

En las sociedades más desarrolladas ha ido disminuyendo algo, como ya hemos dicho, la pasión con la que los hombres tratan de conseguir ayuda frente a la me-

nesterosidad y la muerte en sistemas de creencias sobrenaturales. Hasta cierto punto, el apasionamiento se ha desplazado hacia los sistemas de creencias seculares. La necesidad de garantías frente a la propia caducidad ha menguado ostensiblemente en los últimos siglos, en comparación con la Edad Media, síntoma de que nos encontramos en otro estadio de civilización. En los Estados nacionales más desarrollados, la seguridad de las personas, su protección frente a los más rudos golpes del destino como la enfermedad y la muerte súbita, es considerablemente mayor que en épocas anteriores, quizá mayor que en toda la historia de la humanidad. En comparación con los estadios anteriores, la vida se ha vuelto más previsible en estas sociedades, aunque también exige del individuo una superior medida en cuanto a previsión y control de las pasiones. El sólo hecho del aumento relativo de la expectativa de vida de los individuos que viven en estas sociedades demuestra una mayor seguridad vital. Entre los caballeros del siglo XIII, un hombre de cuarenta años era ya casi un anciano, mientras que en las sociedades industriales del siglo XX —con diferencias según la clase social— casi se le considera joven. La prevención y el tratamiento de las enfermedades, aun cuando todavía puedan resultar insuficientes, están mejor organizados en el siglo XX de lo que nunca lo hayan estado. La pacificación interna de la sociedad, la protección del individuo frente a todo hecho violento no sancionado por el Estado, así como frente a la muerte por inanición, han alcanzado una medida en nuestras sociedades que sobrepasa lo imaginable por los hombres de épocas pretéritas.

No cabe duda que una contemplación más de cerca rectificaría esta impresión revelándonos hasta qué punto sigue siendo grande la inseguridad del individuo en este mundo. La marcha a la deriva hacia la guerra sigue representando una constante amenaza en la vida de cada persona. Tan sólo una larga perspectiva en el tiempo permite comprobar, en comparación con épocas anteriores, en qué medida ha aumentado la seguridad frente a la irrupción de peligros físicos imprevisibles y ha crecido la protección ante la amenaza incalculable a la propia existencia. Al parecer, el aferrarse a una creencia sobrenatural, que promete una protección metafísica frente a los imprevisibles reveses del destino y sobre todo frente a la propia caducidad, sigue siendo una actitud mucho más apasionada entre aquellas clases y grupos en los que la duración de la vida es más incierta y escapa en mayor medida a su propio control. Pero *grosso modo*, en las sociedades más desarrolladas los peligros en la vida de las personas, incluido el peligro de muerte, se han hecho más previsibles, y en esa misma medida se ha atemperado la necesidad con la que se necesitan poderes protectores sobrenaturales. Al aumentar la inseguridad de la sociedad, al hacerse mayor la incapacidad del individuo de prever su propio futuro a largo plazo, y de gobernarlo —hasta cierto punto— por sí mismo, es comprensible que estas necesidades vuelvan a crecer de nuevo.

La actitud ante el hecho de morir, la imagen de la muerte en nuestras sociedades no pueden entenderse cabalmente sin relacionarlas con esta seguridad y previsibilidad del curso de la vida individual relativamente

mayores. La vida se hace más larga, la muerte se aplaza más. Ya no es cotidiana la contemplación de moribundos y de muertos. Resulta más fácil olvidarse de la muerte en el normal vivir cotidiano. A veces se habla hoy en día de que la gente «reprime» la muerte. Un fabricante de ataúdes norteamericano observaba hace poco que «la actitud contemporánea hacia la muerte hace que se dejen para última hora los planes para el entierro, si es que siquiera llegan a hacerse».[3]

III

CUANDO se habla hoy de la «represión» de la muerte, a mi entender se está utilizando este concepto en un doble sentido. Podemos estar contemplando una «represión» en el plano individual y en el social. En el primer caso se utiliza el término de represión más o menos en el sentido que le diera Sigmund Freud. Se hace referencia a toda una serie de mecanismos de defensa psicológicos, mediante los que se impide el acceso al recuerdo de experiencias infantiles demasiado dolorosas, en especial, de los conflictos de la primera infancia. Esas experiencias y conflictos influyen en los sentimientos y en el comportamiento de una persona presentándose a través de accesos indirectos y de una forma camuflada. Pero han desaparecido de la memoria.

También en la forma en la que una persona se sobrepone al conocimiento de la muerte que se aproxima tienen parte muy considerable las experiencias y fantasías de la primera infancia. Hay personas que contemplan con serenidad su propia muerte, mientras que otras sienten ante ella un miedo constante que no expresan ni son capaces de expresar. Quizá este miedo sólo se les haga consciente ante la eventualidad de volar o ante los espacios muy abiertos. Una forma conocida de hacer soportables para uno los grandes temores no dominados de la infancia es la idea de que uno es inmortal. Esta idea cobra las más variadas formas. Conozco a personas que no son capaces de mirar a un moribundo porque su fantasía de inmortalidad, que tiene un carácter compensatorio y que mantiene en jaque sus imponentes miedos infantiles, se ve amenazadoramente debilitada por la cercanía de aquél. Ese debilitamiento podría propiciar la reaparición en la conciencia del cerval miedo a la muerte —al castigo— de forma indisimulada, y eso se le haría intolerable.

Nos tropezamos aquí, en una forma extrema, con un problema general de nuestro tiempo: la incapacidad de ofrecer a los moribundos esa ayuda, de mostrarles ese afecto que más necesitan a la hora de despedirse de los demás; y ello precisamente porque la muerte de los otros se nos presenta como un signo premonitorio de la propia muerte. La visión de un moribundo provoca sacudidas en las defensas de la fantasía, que los hombres tienden a levantar como un muro protector contra la idea de la propia muerte. El amor a sí mismos les susurra al oído que son inmortales. Y un contacto demasiado estrecho con los que están a punto de morir amenaza este

3 B. Deborah Frazier, «Your Coffin as Forniture - For Now», *International Herald Tribune*, 2 de Oct., 1979.

sueño desiderativo. Tras una necesidad indomable de creer en la propia muerte, se esconden por lo común graves sentimientos de culpabilidad, relacionados quizá con deseos de muerte sentidos contra el padre, la madre o los hermanos, así como con el temor de que éstos abriguen a su vez idénticos deseos contra uno. Sólo mediante una creencia especialmente firme en la propia inmortalidad —por más que no pueda uno ocultarse del todo la fragilidad de tal creencia— se puede escapar en este caso al miedo a la culpabilidad provocado por los propios deseos de muerte, en especial los dirigidos contra miembros de la familia, y a la representación de su venganza, al miedo ante el castigo de la propia culpa.

La asociación que se establece entre el miedo a la muerte y el sentimiento de culpa aparece ya en los viejos mitos. Adán y Eva eran inmortales en el Paraíso. A morir les condenó Dios porque Adán, el hombre, había desobedecido el mandato del padre divino. También hace tiempo que desempeña un papel nada despreciable, en el miedo del hombre a la muerte, el sentimiento de que ésta es un castigo impuesto por una figura paterna o materna, así como la idea de que, tras su muerte, el hombre recibirá del gran padre el castigo al que le hayan hecho acreedor sus pecados. No cabe duda de que podría aliviarse la agonía de muchas personas si se pudieran suavizar o anular estas fantasías de culpabilidad reprimidas.

Pero estos problemas individuales de la represión del pensamiento de la muerte se presentan acompañados de problemas sociales específicos. El concepto de represión cobra en este plano muy distintos significados. En todo

caso, se concederá el carácter peculiar que tiene el comportamiento en relación con la muerte prevaleciente hoy en la sociedad, al comparar este comportamiento con el de épocas anteriores o con el de otras sociedades. Sólo estableciendo esta comparación se podrá al mismo tiempo situar la transformación del comportamiento con la que aquí nos encontramos en un contexto teórico más amplio, con lo que se hace más susceptible de explicación. Para decirlo de una vez: la transformación del comportamiento social de los hombres al que se alude cuando se habla en este sentido de la «represión» de la muerte, es un aspecto del empuje civilizador que he investigado más detalladamente en otro sitio[4]. En el curso de este proceso, todos los aspectos elementales, animales, de la vida humana, que casi sin excepción traen consigo peligros para la vida en común y para la vida del individuo, se ven cercados, de un modo más comprehensivo, regular y diferenciado que anteriormente, por reglas sociales, y al mismo tiempo por reglas de la conciencia. De acuerdo con las relaciones de poder imperantes en cada caso, se cubren estos aspectos con sentimientos de vergüenza o de embarazo, y algunas veces, en especial dentro del marco del gran empuje de la civilización europea, se esconden detrás de las bambalinas de la vida social, o por lo menos se excluyen de la vida social pública. En esta dirección camina la transformación a largo plazo del comportamiento de los hombres con respecto a los moribundos. La muerte es uno de los gran-

[4] Véase Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, Madrid, Fondo de Cultura Económica 1987, sobre todo pp. 382 y ss.

des peligros biosociales de la vida humana. Al igual que otros aspectos animales, también la muerte, en cuanto proceso y en cuanto pensamiento, se va escondiendo cada vez más, con el empuje civilizador, detrás de las bambalinas de la vida social. Para los propios moribundos, esto significa que también a ellos se les esconde cada vez más detrás de las bambalinas, es decir, que se les aisla.

IV

En su obra *Estudio sobre la historia de la muerte en Occidente*, sumamente interesante y con abundancia de material, Philippe Ariès se esfuerza en presentar a sus lectores una expresiva imagen de los cambios que ha experimentado el comportamiento del hombre occidental con respecto a los moribundos y su actitud ante el hecho de morir. Pero este autor sigue entendiendo la historia como mera descripción. Va alineando las imágenes una tras otra y muestra a grandes rasgos el cambio de forma experimentado. Lo cual es interesante y estupendo. Pero no explica nada. La selección que hace Ariès de los hechos se basa en una opinión preconcebida. Intenta comunicarnos el supuesto que él establece de que en épocas anteriores los hombres morían con serenidad y calma. Sólo en la actualidad, da Ariès por supuesto, han cambiado las cosas. Animado de un espíritu romántico, contempla con desconfianza el presente en nombre de un pasado mejor. Con todo lo rico que es su libro en datos históricos, hay que afrontar la selección e interpretación de estos datos con gran prudencia.

Cuesta trabajo seguirle cuando proclama que los *Romans de la Table Ronde*, el comportamiento de Isolda y el arzobispo Turpin constituyen una prueba de la tranquilidad con la que los hombres medievales esperaban la muerte. No nos indica que estas epopeyas medievales representan idealizaciones de la vida caballeresca, imágenes desiderativas seleccionadas, que lo que suelen transmitirnos es cómo debería ser la vida caballeresca según la opinión del autor y de su público, más que la veraz exposición de cómo era realmente. Y otro tanto cabe decir de las fuentes literarias de las que se sirve Ariès.

Su conclusión es característica. Muestra una idea preconcebida:

> «Así» [dice Ariès, es decir] tranquilamente, «se moría en el curso de los siglos o de los milenios. (...)Esta actitud para la que la muerte era a la vez algo familiar y cercano, atenuado e indiferente, está en crasa contradicción con nuestra propia actitud, en la que la muerte nos infunde miedo hasta tal punto que ya no nos atrevemos a llamarla por su nombre. De ahí que llame yo a esa muerte familiar la *muerte domada*. No quiero decir con ello que antes hubiese sido salvaje(...). Al contrario: lo que quiero decir es que es *hoy* cuando se ha vuelto salvaje» [5].

En comparación con la vida en los Estados nacionales altamente industrializados, la vida en los Estados feudales del Medioevo era entonces —y lo sigue siendo hoy

[5] Philippe Ariès, *studien zur Geschichte des Todes im Abendland*, Munich/Viena, 1976, p. 25.

dondequiera que esos Estados todavía existan— una vida apasionada, violenta, y por tanto, insegura, corta y salvaje. El morir puede ser penoso e ir acompañado de dolor. En épocas más tempranas tenían los hombres menos posibilidades de aliviar el tormento de la agonía. Ni siquiera hoy ha progresado el arte de los médicos hasta el punto de poder asegurar a todos los seres humanos una muerte no dolorosa. Pero sí lo ha hecho en medida suficiente para que muchas personas que antes hubieran muerto en medio de una espantosa agonía puedan tener ahora una muerte más tranquila.

Lo cierto es que en la Edad Media se hablaba con más frecuencia y más abiertamente de la muerte y del morir de lo que se hace en la actualidad. Así lo demuestra la literatura popular de la época. En muchas poesías aparecen muertos, o la Muerte en persona. Tres vivientes pasan junto a una tumba y los muertos les dicen: «Lo que sois, fuímoslo nosotros; lo que somos, lo seréis vosotros». O la Vida y la Muerte aparecen enzarzadas en polémica. La Vida se queja de que la Muerte pisotea a sus hijos. La Muerte blasona de sus victorias. En comparación con la época actual, el morir era entonces, para jóvenes y viejos, algo menos oculto, más familiar, omnipresente. Ello no quiere decir que se muriese más en paz. Tampoco se mantuvo idéntico el nivel social del miedo a la muerte a lo largo de todos los siglos de la Edad Media. Aumentó ostensiblemente en el curso del siglo XIV. Las ciudades crecieron. La peste iba haciendo mella en las poblaciones y barrió Europa entera en grandes oleadas. Los predicadores de las órdenes mendicantes reforzaban el miedo. En imágenes y escritos hizo su aparición el motivo de la danza de la muerte, de las *danzas macabras*. ¿Se moría con más calma en el pasado? ¡Qué unilateralidad en la perspectiva histórica! No carecería de interés comparar el nivel social del miedo a morir en nuestros días, ante la contaminación del medio ambiente y la existencia de las armas atómicas, con el nivel correspondiente a anteriores estadios de civilización, cuando eran menor la pacificación interna de los Estados y el control de las enfermedades epidémicas y de otro tipo.

Lo que en el pasado resultaba a veces reconfortante y servía de ayuda era la presencia de otras personas a la hora de la muerte. Pero eso dependía de la actitud que éstas adoptaran. De Tomás Moro, canciller de Enrique VIII de Inglaterra se cuenta[6] que, cuando su padre, a quien había querido y venerado durante toda su vida, se hallaba en el lecho de la muerte, le abrazó y le besó en la boca. Pero se daban también casos en los que los herederos, rodeando el lecho del viejo moribundo se mofaban y reían de él. Todo depende de las personas. Como sociedad, la Edad Media se presenta como una era sobremanera inquieta. La violencia era un hecho cotidiano; las disputas, más enconadas; la guerra era antes la regla; la paz, antes la excepción. La peste y otras pandemias barrían la faz de la tierra. A millares morían, en medio del dolor y la inmundicia, hombres, mujeres y niños, sin ayuda ni consuelo. Cada pocos años, las malas cosechas hacían escasear el pan para los po-

[6] William Ropér, *The Life of Sire Thomas More*, Londres, 1969.

bres. Multitud de mendigos y lisiados formaban parte de la escena normal en el paisaje del Medioevo. La gente, tan pronto era capaz de la mayor bondad como de la crueldad más ruda; del placer manifiesto ante el tormento de otros como de la total indiferencia ante su menesterosidad. Los contrastes eran más duros que hoy, contrastes entre la satisfacción desenfrenada de los apetitos y el arrepentimiento, el ascetismo y la penitencia inmoderados, bajo la presión del terrible miedo al pecado; contrastes entre el boato de los señores y la miseria de los pobres. El miedo ante el castigo después de la muerte, el miedo por la salvación del alma se apoderaba a menudo, y sin aviso, de pobres y ricos. Para sentirse más seguros, los príncipes levantaban templos y monasterios; los pobres rezaban, y se arrepentían.

Por lo que se me alcanza, Ariès habla poco del miedo al Infierno que la Iglesia fomentaba. Pero hay imágenes medievales que muestran lo que, según las ideas de la época, aguardaba a los hombres tras la muerte. Todavía puede encontrarse un ejemplo en un famoso cementerio de finales de la Edad Media en Pisa. Una pintura allí existente representa vívidamente los horrores que aguardan a la gente tras la muerte. Muestra a los ángeles que llevan a las almas salvadas hacia la vida eterna en el Paraíso, y a los horribles demonios que atormentan a los condenados en el Infierno. Con tales imágenes de horror ante los ojos no debía resultar fácil tener una muerte serena.

En conjunto, la vida en la sociedad medieval era más breve; los peligros, menos controlables; la muerte, muchas veces más dolorosa; el sentido de culpa y el miedo

al castigo tras la muerte, eran doctrina oficial. Pero, para bien o para mal, la participación de otros en la muerte de un individuo era algo mucho más normal. Hoy sabemos cómo aliviar en algunos casos las penalidades de la muerte, y las angustias de la culpa se reprimen de una manera más completa, incluso llegan a dominarse. Pero ha disminuido el grado en que otros viven la muerte de un individuo y se sienten afectados por ella. Como ocurre con otros aspectos de un proceso de civilización, no es nada fácil hacer el balance entre ganancias y costos. Pero de poco sirve pintar el cuadro en blanco y negro que correspondería al sentimiento de que «todo tiempo pasado fue bueno; todo presente malo». La cuestión primordial a dilucidar es cómo fue en realidad, por qué fue así y por qué ha llegado a ser como es. Una vez en nuestras manos las respuestas a estas preguntas, quizá estemos en situación de hacer un balance valorativo.

V

EN EL CURSO de un proceso de civilización van cambiando los problemas de los hombres. Pero no cambian de una manera desestructurada y caótica. Si se contempla más de cerca la sucesión de los problemas humano-sociales, puede reconocerse en tal proceso un orden específico de la consecución. También estos problemas adoptan una forma de acuerdo con cada estadio específico.

Así, por ejemplo, se tuvo conciencia de la existencia de enfermedades víricas como problema específico só-

lo una vez que se hubo conseguido explicar, y por tanto en gran medida controlar, las enfermedades infecciosas de etiología bacteriana. La ventaja adquirida no fue en vano, por el hecho del descubrimiento de las bacterias; aunque no significara el final de la lucha contra todos los agentes patógenos, representó sin duda un progreso, aun cuando no fuera un progreso absoluto. Y otro tanto cabe decir del crecimiento demográfico de la humanidad. El progreso en combatir las enfermedades, sobre todo el control que se ha llegado a adquirir sobre las epidemias de carácter infeccioso, es responsable en gran medida de este proceso de crecimiento ciego, peligroso, no planificado. ¿Qué se pensaría de una persona que, a la vista de este peligro de crecimiento explosivo de la población, deseara volver al «pasado mejor», con los frenos malthusianos al crecimiento y sus apocalípticos jinetes: Peste, Guerra, Hambre y Muerte temprana?

En el curso del fuerte empuje civilizatorio que se iniciara en las sociedades europeas hace cuatrocientos a quinientos años, cambiaron también, entre otras cosas, la actitud del hombre hacia la muerte y el modo mismo del morir. Las grandes líneas, la dirección de este cambio, son bastante ambiguas. Pueden ilustrarse con algunos ejemplos, aun en un contexto en el que no es posible hacer justicia a la compleja estructura de esta transformación.

El hecho de morir fue en otra época un asunto mucho más público que en la actualidad. No podía ser de otro modo empezando porque entonces era más desacostumbrado para las personas estar solas. Puede que las monjas y los monjes estuvieran solos en sus celdas. Pero los hombres y mujeres normales y corrientes vivían constantemente unos con otros y junto a otros. La misma disposición de las habitaciones apenas les dejaba otra posibilidad. También el nacimiento y la muerte —como otros aspectos animales de la vida humana— tenían un carácter público en mayor medida que hoy; eran acontecimientos sociales, menos privatizados de lo que lo están hoy en día. No hay nada más característico de la actitud actual hacia la muerte que el temor que muestran los adultos a familiarizar a los niños con los hechos relacionados con ella. Resulta muy notable como síntoma de la medida y la forma en que se reprime la muerte tanto a nivel individual como social. Se les ocultan a los niños los hechos más sencillos de la vida por un oscuro sentimiento de que su conocimiento podría dañarles, hechos que forzosamente han de acabar por conocer y por comprender. Y sin embargo, el peligro que corren los niños no consiste en que conozcan esos simples hechos de la finitud de toda vida humana, por tanto también de la de sus padres y de la propia. Las fantasías infantiles le dan de todas formas vueltas a este problema y con harta frecuencia lo amplifican con temores y angustia debido a la fuerza pasional de su imaginación. El familiarizarse con el hecho de que normalmente tienen una larga vida ante sí puede producir en ellos un efecto benéfico en comparación con las fantasías amedrentadoras. La dificultad reside, más que en comunicarles el hecho en sí de la muerte, en cómo comunicárselo. Los adultos que se muestran reacios a hablar con sus hijos de la muerte quizá sientan, no sin razón, que podrían transmitirles sus propias angustias, su miedo a la muerte. Conozco casos

en los que el padre o la madre ha muerto en accidente de automóvil. La reacción de los niños depende de la edad y de la estructura de su personalidad, pero el profundo efecto traumático que puede tener para ellos una experiencia semejante me induce a pensar que dar a conocer a los niños los hechos escuetos de la muerte humana como una cosa natural, hacerles saber que su propia vida es finita, como la de los restantes seres humanos, tendría un efecto benéfico. Sin duda, el pudor que muestran los adultos en nuestros días a enseñar a los niños los hechos biológicos de la muerte es una característica específica del esquema de civilización dominante en la actual etapa. Antes los niños estaban también presentes cuando moría una persona. Cuando todo tiene lugar en mayor medida ante los ojos de los semejantes, la muerte se produce también ante los ojos de los niños.

VI

EN LOS anteriores estadios del desarrollo social se observaba una actitud menos recatada en toda la esfera de la vida social y de la convivencia, y también en el hablar, el pensar y el escribir. El censor propio, al igual que el ajeno, adoptaba otra forma. Una poesía de una época relativamente tardía como el siglo XVII quizá nos ayude a ver claramente esta diferencia. Es del poeta silesiano Christian Hofmann von Hofmannswaldau y lleva por título «Caducidad de la belleza»:

«Con el tiempo al fin la muerte pálida
con su fría mano acariciará tus senos
empalidecerá el coral maravilloso de tus labios;
la nieve tibia de tus hombros se tornará fría arena;
el relámpago dulce de tus ojos,
el vigor de tu mano
por los que tal perece
a tiempo cederán.
Tu cabello
que hoy del oro el resplandor alcanza
como un vulgar cordón deslucirán los años.
Tu bien formado pie,
tus graciosos andares
en parte tornarán al polvo
en parte serán nada, inanidad.
Nadie ya ofrendará a tu hermosura divina.
Esto y aún más que esto ha por fin de extinguirse.
Tan sólo tu corazón podrá vencer el tiempo
pues que en diamante lo talló Natura.»

Quizá los lectores de hoy en día encuentren extremosa, o incluso de mal gusto la metáfora de la muerte que acaricia con su fría mano los senos de la amada. O puede por el contrario que hallen en el poema una profunda preocupación por el problema de la muerte. Pero quizá sólo podamos reparar en este poema debido al singular impulso informalizador que se inició en 1918, sufrió una abrupta inversión en 1933 y a partir de 1945 cobró de nuevo fuerza. Al igual que muchos poemas del Barroco, infringe toda una serie de tabúes victorianos y guillerminos. Incluso hoy, en medio del suave deshielo de los tabúes victorianos, se antoja seguramente insólito referirse con tanto detalle, de manera tan poco romántica,

y hasta con cierto tono de broma, a la muerte de la amada. Mientras no se tenga en cuenta el cambio civilizatorio, que cobra expresión en la estructura del presente, e incluso en la de la propia personalidad, no le es posible a uno, en cuanto intérprete del pasado, en cuanto hermeneuta histórico, escapar a la incertidumbre. Las interpretaciones caprichosas se convierten en tal caso en norma; las conclusiones erróneas, en regla. El hecho de que generaciones pretéritas hablaran de forma más descarnada de la muerte, de la tumba, de los gusanos, puede interpretarse de ese modo como un interés mórbido por la muerte; el que se hablara con más franqueza de las relaciones físicas de hombres y mujeres, puede antojarse signo de una moral menos estricta. Sólo cuando se es capaz de un mayor distanciamiento de sí mismo, del propio estadio de civilización y del carácter específico de este estadio que tiene su propio umbral de la vergüenza y de la escrupulosidad, es posible hacer justicia a la obra de hombres de otra etapa.

Una poesía como ésta surgió probablemente de un modo mucho más inmediato del trato social y convivencial de hombres y mujeres que la poesía altamente individualizada y privatizada de nuestros días. En ella se unen la seriedad y la broma de un modo que difícilmente encuentra hoy parangón. Quizá se tratara de un poema de ocasión que encontrara acogida en los círculos frecuentados por Hofmannswaldaus y fuera muy celebrado por sus amigos y amigas. Faltan en este caso las notas solemnes o sentimentales que posteriormente solían ir unidas a los recordatorios de la muerte y la tumba. Que tal admonición vaya aquí unida a una alusión jocosa,

muestra de manera especial la diferencia de actitud. Los amigos del poeta disfrutaron sin duda de este aspecto jocoso que muy fácilmente escapa al lector actual. Hofmannswaldau dice a la melindrosa bella que toda su belleza se ajará en la tumba: sus ojos relampagueantes, su cuerpo entero, se descompondrá..., a excepción de su corazón, que es duro cual un diamante, ya que no escucha sus cuitas. En la paleta de los sentimientos —y de los poemas— contemporáneos es raro encontrar un paralelo con esta mezcla entre lo funerario y la travesura: una descripción detallada de la caducidad humana como estratagema en un *flirt*.

Podría pensarse que el tema de este poema expresa el sentimiento individual y personal de su autor. Desde el punto de vista de la historia de la literatura es muy fácil que se interprete en este sentido. Pero es en este contexto, como testimonio de la actitud hacia la muerte en este estadio de la civilización, donde el poema toma precisamente su significado por el hecho de que su tema es todo menos una invención individual. Es, en el más amplio sentido de la palabra, un tema de moda en la poesía barroca europea, que nos transmite algo del modo en que se desarrollaba el galanteo amoroso entre hombres y mujeres en la sociedad patricio-cortesana del siglo XVII. En esta sociedad eran numerosos los poemas sobre el mismo tema. Tan sólo la forma poética que adoptan en cada caso es individual y de formato diverso. El poema más bello y famoso sobre este tema procede del inglés Andrew Marvell y lleva como título: «A su amada esquiva». Señala con idéntica desenvoltura lo que con el hermoso cuerpo ocurrirá en la tumba, como admoni-

ción a la mujer de duro corazón para que no haga esperar tanto tiempo a su enamorado. También este poema ha permanecido prácticamente ignorado durante varios siglos. Hoy, algunos versos del mismo se han convertido en parte del tesoro de citas favoritas en lengua inglesa, tales como:

«The grave's a fine and private place,
But none, I think, do there embrace» [7].

Variaciones sobre el mismo tema se encuentran en Pierre de Ronsard, Martin Opitz y otros poetas de la época. Representan un umbral diferente del nuestro para el sentimiento de vergüenza y embarazo, y por tanto una distinta estructura social de la personalidad. No es cosa de un individuo aislado. El hablar de la muerte, de la tumba y de todos los detalles de lo que en el sepulcro acontece con la persona muerta, no era algo que estuviera sometido aún a una estricta censura social. La contemplación de cadáveres humanos en descomposición era mucho más cotidiana. Todo el mundo, incluidos los niños, sabían el aspecto que tenían; y como todo el mundo lo sabía, también se hablaba del tema con mayor libertad, tanto en el trato social como en la poesía.

Hoy, las cosas son diferentes. Nunca anteriormente, en toda la historia de la humanidad, se hizo desaparecer a los moribundos de modo tan higiénico de la vista de los vivientes, para esconderlos tras las bambalinas de

7 «La tumba es un lugar privado y hermoso pero nadie, que yo sepa, allí se abraza.» Andrew Marvell, *To His Coy Mistress*.

la vida social; jamás anteriormente se transportaron los cadáveres humanos, sin olores y con tal perfección técnica, desde la habitación mortuoria hasta la tumba.

VII

EN ESTRECHA relación con la mayor relegación posible del morir y de la muerte de la vida social y convivencial de la gente, y con el correspondiente ocultamiento del hecho de morir, sobre todo ante los niños, se halla en nuestros días un peculiar sentimiento de embarazo por parte de los vivos en presencia de un moribundo. Con frecuencia no saben qué decir. El vocabulario a utilizar en tal situación es relativamente pobre. Los sentimientos ante una situación penosa contienen las palabras. Para los moribundos puede resultar bastante amargo. Se sienten abandonados mientras aún están vivos. Pero tampoco aquí se presenta aislado el problema que el morir y la muerte plantea a quienes quedan detrás. Este laconismo, esta falta de espontaneidad en la expresión de la compasión en situaciones críticas de otras personas, no se limita a la presencia de un moribundo o del allegado de un muerto. Se muestra, en el actual estadio de nuestro proceso civilizador, en muchas ocasiones que requieren la expresión de una fuerte participación emocional sin pérdida del autocontrol. Algo parecido ocurre también respecto a situaciones en las que ha de expresarse amor o ternura. En todos estos casos, los individuos, sobre todo en las generaciones más jóvenes de nuestro tiempo, se ven reducidos, a la hora de

expresar sus sentimientos, a sus propias reservas, a su propia capacidad de invención, y ello en mayor medida que en los siglos pasados. La tradición social proporciona a la gente, en menor medida que antes, formas de expresión estereotipadas, formas de comportamientos estandarizados que pudieran aliviar la fuerte carga emotiva que conllevan tales situaciones. Las fórmulas y ritos convencionales de antes se siguen efectivamente utilizando, pero cada vez son más las personas que encuentran embarazoso servirse de ellas porque se les antojan vacías y triviales. A los oídos de muchas personas jóvenes, los recursos retóricos rituales de la vieja sociedad, que facilitaban el dominio de situaciones críticas de la vida, suenan a rancio y falso. Y no existen todavía nuevos rituales que puedan corresponderse con las normas de la sensibilidad y el comportamiento presentes y que puedan por tanto aligerar la superación de las situaciones vitales críticas que se repiten con una cierta frecuencia.

Presentaríamos un cuadro falso si despertáramos la impresión de que esta problemática de la relación entre sanos y moribundos, entre los vivos y los muertos, específica de la época, es algo aislado. Lo que aquí se nos presenta es un problema parcial, un aspecto de la problemática global de la civilización en nuestro actual estadio.

Quizá se vea con mayor claridad lo peculiar de la situación presente si se trae a colación un ejemplo del pasado relacionado con este problema. A finales de octubre de 1758, la margravina de Bayreuth, hermana de Federico II de Prusia, yacía en su lecho de muerte. El rey no podía acudir a su lado, pero se apresuró a enviarle a su médico de cámara Cothenius, por si podía servirle aún de alguna ayuda. Al mismo tiempo le envió unos versos y la siguiente carta, fechada el 20 de octubre de 1758:

> «Mi más tiernamente querida hermana:
>
> Recibe con benevolencia los versos que junto con la presente te envío. Estoy tan lleno de ti, del peligro que corres y de mi gratitud, que tu imagen está constantemente enseñoreada de mi alma y gobierna todos mis pensamientos; en la vigilia o en el sueño; escriba prosa o poesía. ¡Quiera oír el Cielo los deseos que a diario le hago llegar por tu recuperación! Cothenius está en camino; le idolatraré si preserva a la persona que en todo el mundo más me importa, a la que en más estima tengo, a la que venero y de la que, hasta el momento en que también yo haya de devolver mi cuerpo a los elementos, seguirá siendo mi más tiernamente querida hermana.
>
> Tu leal y devoto hermano y amigo, Friedrich.»

El rey escribió esta carta de despedida a su hermana en lengua alemana, lo que no solía hacer. Es de suponer que, si pudo llegar a leerla, la carta trajera consuelo a la moribunda y le hiciera más liviana su despedida del mundo.

El idioma alemán no es especialmente rico en expresiones matizadas para expresar los sentimientos que surgen cuando existen lazos afectivos de carácter no sexual: no sexual con independencia de cuál sea su origen. Faltan por ejemplo términos equivalentes a las palabras inglesas «*affection*» y «*affectionate*». Las palabras «*Zunei-*

gung» y «*zugetan*», que implican «inclinación», no se aproximan del todo al calor que tiene la expresión inglesa, y tampoco son tan usuales. La expresión que utiliza Federico «Mi más tiernamente querida hermana» es sin duda una fiel expresión de sus sentimientos. ¿Se utilizaría hoy todavía? La relación afectiva de Federico con su hermana fue probablemente la relación afectiva más fuerte con una mujer, o en general con una persona, que el rey tuviera en toda su vida. Podemos asumir que los sentimientos expresados en esta carta eran sinceros. La inclinación entre hermano y hermana fue recíproca. Es evidente que también entendió que el asegurarle su afecto no menguado haría bien a la moribunda. Ahora bien, está claro que la expresión de esos sentimientos resultaba más fácil por el hecho de poder servirse sin reparo de determinadas convenciones del lenguaje de su sociedad que llevaban su pluma. El lector actual, con un oído demasiado sensible para con los clichés del pasado, quizá encuentre convencionales expresiones como «tu imagen está constantemente enseñoreada de mi alma», o halle de un barroquismo teatral expresiones como «quiera oír el cielo los deseos», sobre todo en labios de un monarca al que no se tenía precisamente por excesivamente devoto. Federico utiliza aquí efectivamente fórmulas convencionales como expresión de sus sentimientos. Pero las usa con tal acierto que dejan traslucir la sinceridad de sus sentimientos, y puede darse por supuesto que la receptora de la carta percibe esa sinceridad. La estructura de la comunicación estaba organizada de tal modo que los destinatarios eran capaces de distinguir entre el uso sincero y el uso insincero de las frases corteses, mien-

tras que nuestro oído ya no oye adecuadamente tales matices de la cortesía.

Esto arroja al mismo tiempo un súbito rayo de luz sobre nuestra situación presente. El breve empuje informalizador [8], en cuyo curso nos encontramos, nos vuelve sobremanera suspicaces ante las fórmulas y los rituales bien establecidos de generaciones anteriores. Muchas fórmulas socialmente prescritas llevan el aura de pasados sistemas de dominación; no es posible seguir utilizándolos de una maneras mecánica, como el *omani patme* o las ruedas de plegarias de los monjes budistas. Pero al mismo tiempo, el cambio civilizatorio genera en su etapa actual en muchas personas un considerable temor y a menudo una incapacidad para expresar emociones fuertes, tanto en público como en la vida privada. Estas emociones sólo encuentran al parecer una válvula de escape en las luchas sociales y políticas. En el siglo XVII los hombres todavía podían llorar en público, mientras que hoy es mucho más raro y difícil. Unicamente las mujeres conservan esta capacidad. Tan sólo a ellas se les permite socialmente. Y no sabemos por cuanto tiempo.

En presencia de los moribundos —o de los allegados de los muertos— aparece por tanto con especial claridad un dilema característico del actual proceso de civilización. Una tendencia hacia la informalización que se manifiesta en el curso de este proceso ha llevado a que

[8] Con respecto a la informalización, véase: Cas Wouters, *Informalisierung und der Prozess der Zivilisation*, en: *Materialien zu Norbert Elias'Zivilisationstheorie*, ed. por Peter Gleichmmann, Johan Goudsblom y Hermann Korte, Frankfurt am Main, 1979.

toda una serie de rutinas tradicionales del comportamiento, entre ellas el uso de fórmulas rituales, se hayan vuelto sospechosas, y en parte embarazosas, en las grandes situaciones críticas de la vida humana. La responsabilidad de encontrar la palabra y el gesto adecuados vuelven a recaer, como hemos dicho, en el individuo. La preocupación por evitar formas y rituales preparados de antemano aumenta las exigencias que se imponen a la capacidad ideativa y expresiva de cada persona. Pero precisamente debido a las peculiaridades del actual estadio de la civilización, mucha gente no está actualmente en condiciones de cumplir tal compromiso. La forma de vida en común en la que se basa este estadio de la civilización exige y genera un grado bastante alto de automática reserva ante la expresión de emociones y afectos espontáneos fuertes entre las personas unidas entre sí de esa manera. Muchas veces sólo pueden superar la barrera que les impide actuar movidos por fuertes sentimientos, y verbalizarlos, cuando se encuentran bajo una presión excepcional. Así, el hablar sin embarazo con moribundos, o el dirigirse a ellos sin sentir inhibición alguna, resulta difícil. Tan sólo las rutinas institucionalizadas de los hospitales configuran socialmente la situación del final de la vida. Crean unas formas de gran pobreza emotiva y contribuyen mucho al relegamiento a la soledad del moribundo. A los partidarios de una creencia en lo sobrenatural quizá los rituales mortuorios les transmitan el sentimiento de que hay gente que se preocupa personalmene por ellos, lo que a buen seguro constituye la función real de tales rituales. Pero por lo demás, la situación del tránsito hacia la muerte carece en nuestra sociedad de forma en medida considerable: es un espacio en blanco en nuestro mapa social. Los rituales seculares se han vaciado en gran parte de sentimiento: a las fórmulas seculares tradicionales les falta el poder de convicción. Hay tabúes que prohiben mostrar unos sentimientos demasiado intensos, aun cuando esos sentimientos existan. También el aura tradicional de misterio que rodea al hecho de la muerte, con sus residuos de gestos mágicos —se abren las ventanas, se paran los relojes— hace más difícil el tratamiento de la muerte como problema humano social, que los hombres tienen que resolver unos con otros y unos para otros. En la actualidad, las personas allegadas o vinculadas con los moribundos se ven muchas veces imposibilitadas de ofrecerles apoyo y consuelo mostrándoles su ternura y su afecto. Les resulta difícil cogerles la mano o acariciarlos a fin de hacerles sentir una sensación de cobijo y de que siguen perteneciendo al mundo de los vivos. El excesivo tabú que la civilización impone a la expresión de sentimientos espontáneos les ata muchas veces manos y lengua. También puede ocurrir que los vivientes sientan de un modo semiinconsciente que la muerte tiene carácter contagioso y que es una amenaza, e involuntariamente se apartan de los moribundos. Y sin embargo, al igual que ocurre con toda despedida de personas íntimas, quizá sus gestos de afecto íntegro sean de la mayor ayuda para quien parte definitivamente, aparte del alivio para sus dolores físicos que puedan proporcionarle quienes quedan detrás.

VIII

La retirada de los vivientes, apartándose de los que están a punto de morir, y el silencio que poco a poco se esparce en torno a ellos, continúan una vez que el final ha llegado. Se muestran por ejemplo en la forma de tratar a los cadáveres y en el cuidado de las sepulturas. Ambas cosas las han dejado hoy en gran medida de su mano familiares, parientes y amigos, y han pasado a manos de especialistas a los que se paga por hacerlo. Puede que la memoria de los muertos se mantenga viva en la conciencia de sus allegados, pero cadáveres y sepulturas han perdido importancia como foco de los sentimientos. *La Pietà*, de Miguel Angel, la madre doliente con el cadáver de su hijo, sigue siendo inteligible como obra de arte, pero resulta difícilmente imaginable como acontecimiento real.

Hasta qué punto el cuidado de las tumbas ha pasado de manos de la familia a la de especialistas, queda patente, entre otros ejemplos, en un folleto editado por el gremio de los jardineros de cementerio alemanes[9]. Como es natural advierten contra los competidores u oponentes que podrían empobrecer el adorno floral de las sepulturas. Hay que dar por supuesto, por lo demás, que la agencia de *marketing* se ha encargado ya de que el folleto sintonice al máximo con la mentalidad de los clientes en perspectiva. Y en consecuencia es prácticamente total el silencio en torno a la importancia de las sepulturas como lugares en que se entierra a las personas fallecidas. Falta también totalmente, como se comprenderá, cualquier alusión al hecho de que el trabajo profesional de los jardineros de cementerio tenga algo que ver con la inhumación de cadáveres. La cuidadosa ocultación de este hecho, reflejo de la mentalidad de los potenciales clientes, aparece con especial claridad cuando se recuerda la mentalidad que revelaba el poema del siglo XVII que anteriormente citamos. La naturalidad con la que allí se hablaba de lo que acontece con el cadáver en la tumba contrasta palmariamente con la higiénica inhibición de las asociaciones penosas de que hace gala el texto contemporáneo, y que sin duda se produce también en las conversaciones sociales de nuestros días. El que Marvell pudiera esperar conseguir el favor de su adorada aludiendo a que los gusanos acabarían saboreando en la tumba su virginidad demasiado tiempo guardada[10], ofrece una indicación de hasta qué punto ha avanzado en este terreno el umbral de la escrupulosidad en el curso de un proceso de civilización no planificado. Allí, hasta los poetas hablan sin embozo de los gusanos de la tumba; aquí, hasta los jardineros del cementerio evitan recordar que las tumbas tienen algo que ver con la muerte de las personas. El mero vocablo muerte se evita a toda costa: aparece una sola vez en el folleto

[9] *Friedhof. Grüner Raum in der Stadt*, ed. por la Zentrale Marketing gesellschaft de deutschen Agrarwirtschaft mbH, en Bundesfachgruppe Friedhofsgärtner.

[10] Andrew Marvell, *To His Coy Mistress:* «Then worms shal try / That long-preserv'd virginity, / And your quaint honour turn to dust».

—únicamente cuando se menciona el día de los difuntos— y enseguida se trata de quitar la mala impresión aludiendo al día de la boda, en el que también se necesitan flores. Las asociaciones peligrosas que pueda sugerir el cementerio tratan de evitarse presentándolo simplemente como un «espacio verde de la ciudad»:

> «Los jardineros de cementerio alemanes (...) quisieran despertar en la conciencia pública el interés por el cementerio como espacio de cultura y tradición, como lugar de recogimiento y como parte de las zonas verdes de la ciudad. Pues una mayor conciencia pública es el mejor garante de que la imagen tradicional del cementerio verde y lleno de flores no se ponga un día en peligro como consecuencia de unos usos inhumatorios foráneos, de unas imposiciones formales basadas únicamente en criterios económicos, de una incontrolada anarquía de formas, o de una planificación tecnocrática del cementerio basada únicamente en la racionalización.»

Sería interesante exponer en detalle las tácticas de lucha que se utilizan para oponerse a los distintos competidores comerciales, pero no lo haremos aquí. Lo que es evidente es que se aleja en todo lo posible el pensamiento de la muerte y todo lo que conlleva. Y es que esa idea se ha hecho penosa para la clientela previsible. Pero lo que a su vez se hace penoso es el esfuerzo por evitar y ocultar el hecho.

Sería muy bonito que de verdad pudieran convertirse los lugares dedicados a la memoria de los muertos en parques para el solaz de los vivos. Esa es la imagen que quieren suscitar los jardineros —«una isla de paz, verde y florida, en medio del agobio y el ajetreo de la vida cotidiana». Si sólo se tratara de parques para los vivos, de parques en los que los adultos pudieran comerse tranquilamente un bocadillo y los niños jugar unos con otros. Antes quizá fuera posible, pero hoy lo impide la inclinación a la solemnidad, la tendencia a alejar las risas y las bromas como algo impropio en la proximidad de los muertos: síntomas del esfuerzo semiinconsciente de los vivos por distanciarse de los muertos, y por ocultar también todo lo posible este aspecto de la animalidad humana, que se ha vuelto intolerable, tras las bambalinas de la vida normal. A los niños que quisieran jugar alegremente alrededor de las tumbas, les leerían la cartilla los guardianes de los cuidados y floridos arriates, por su irreverencia para con los muertos. Pero los muertos nada saben ya de si los vivos los tratan o no con respeto.

IX

HASTA LA forma en que se utiliza la expresión «los muertos» es curiosa y reveladora. Suscita la impresión de que las personas muertas siguen existiendo en algún sentido; no meramente en el recuerdo de los vivos, sino con independencia de éstos. Pero los muertos ya no existen. O existen, como hemos dicho, en la memoria de los vivos, tanto de los actuales como de los del futuro. Es sobre todo a los vivientes desconocidos de las generaciones futuras a los que se vuelven los hombres del presente con todo cuanto sean capaces de hacer o crear dotándolo de sentido. Pero habitualmente no tie-

nen clara conciencia de este hecho. El miedo ante la muerte es también, sin duda, un miedo a perder o ver destruido lo que los propios mortales consideran que tiene sentido y llena la vida. Pero sólo ante el foro de los aún no nacidos se comprobará si lo que a ellos les parece pleno de sentido continúa siéndolo también, más allá de su vida, para otros seres humanos. Incluso las lápidas sepulcrales, en su simplicidad, se dirigen a ese foro: quizá alguien, de paso, lea algún día, en esa piedra que se creía que iba a ser imperecedera, que aquí está la sepultura de unos determinados padres, de aquellos bisabuelos o de aquellos hijos. Lo que está escrito en la lápida inmortal es un mudo mensaje de los difuntos a los que viven en cada momento dado: símbolo de una sensación quizá aún no articulada de que la única forma en que siguen viviendo los muertos es en la memoria de los vivos. Cuando se interrumpe la cadena del recuerdo, cuando queda interrumpida la continuidad de una sociedad determinada o cuando se interrumpa la continuidad de la sociedad humana en general, el resultado es, o será, el desvanecimiento simultáneo del sentido de todo aquello que los hombres han realizado a través de los siglos y de lo que en cada caso les ha parecido significativo.

Hoy sigue siendo difícil hacer comprender a alguien hasta qué punto es profunda la dependencia de unos hombres respecto de otros. Que el sentido de todo cuanto un hombre o una mujer hace reside en lo que significa para los demás, y no sólo para sus coetáneos, sino también para los hombres y mujeres venideros. Es decir, que la dependencia humana del progreso de la sociedad a través de las generaciones forma parte sin duda de las dependencias mutuas fundamentales. Pero la comprensión de esta dependencia se dificulta en la actualidad sobremanera precisamente por el intento empecinado de no enfrentarse cara a cara con lo limitado de la vida humana individual, también de la propia, y con la decadencia venidera de la propia persona, porque no se tiene en cuenta este conocimiento en la forma en que se organiza la propia vida —en relación con el trabajo, los amigos— y, también y sobre todo, en la forma de comportarse con los demás.

Con harta frecuencia, las personas se ven hoy como individuos aislados, totalmente independientes de los demás. Perseguir los intereses propios, entendidos aisladamente, parece por tanto lo más sensato que puede hacerse. Se presenta entonces como la principal tarea de la vida la búsqueda de una especie de sentido para uno solo, un sentido que es independiente de todos los demás. Nada tiene de particular que, en la búsqueda de ese sentido, a la gente le parezca absurda su existencia. En primer lugar, es evidente que sólo con dificultad puede la gente verse, dadas las circunstancias, dentro del entramado de su dependencia de los demás, dependencia que puede ser recíproca. Es decir: es difícil que una persona pueda verse como miembro limitado de la cadena de las generaciones, como portadora de una antorcha en la carrera de relevos, que al final ha de entregar la antorcha a otro.

Y sin embargo, la represión y encubrimiento de la finitud de la vida humana individual a buen seguro no es, como se ha pretendido a veces, una característica del

siglo XX. Es probablemente tan antigua como la conciencia del fin, como la previsión de la propia muerte. En el curso de la evolución biológica, cabe suponer, se desarrolló en los seres humanos una especie de conciencia que les permitió relacionar consigo mismos el fin que conocían en otros seres vivos, que en parte les servían de alimento. Gracias a una fuerza imaginativa única entre los seres vivos, aprendieron poco a poco a reconocer por anticipado este final como conclusión inevitable del curso de toda vida humana, incluida la propia. Pero la previsión del propio final fue seguramente acompañada desde siempre por el intento de reprimir y encubrir este desagradable conocimiento con ideas más placenteras, y a ello contribuyó la capacidad imaginativa única del hombre. El inoportuno saber y las fantasías encubridoras son probablemente, así pues, fruto de la misma hora de la evolución. Desde la perspectiva de hoy, cuando disponemos de una imponente acumulación de experiencia, no podemos ya por menos de preguntarnos si, a la larga, las mentiras piadosas no han tenido unas consecuencias mucho más desagradables y peligrosas para la humanidad de las que hubiera tenido el conocimiento de la verdad desnuda.

La ocultación y represión de la muerte, es decir, de lo irrepetible y finito de cada existencia humana, en la conciencia de los hombres, es algo ya muy antiguo. Pero la forma de esta ocultación se ha ido transformando de una manera específica con el curso del tiempo. En épocas anteriores predominaban las fantasías colectivas como medio para sobreponerse al conocimiento humano del hecho de la muerte. Sin duda estas fantasías si-

guen desempeñando hoy un importante papel. De ese modo se reduce el miedo ante la propia finitud con ayuda de ilusiones colectivas en torno a una supuesta supervivencia eterna en otro lugar. Dado que la explotación de los miedos y temores humanos ha sido una de las principales fuentes de poder de unos hombres sobre otros hombres, estas fantasías han constituido una base para el desarrollo y el mantenimiento de gran profusión de sistemas de dominación. Hoy en día y en el curso de una tendencia de gran alcance hacia la individualización, es más frecuente que, de la cáscara de las fantasías colectivas sobre la inmortalidad, surjan preponderantemente fantasías de carácter meramente personal y comparativamente privado[11].

[11] Tengo la sensación de que, a pesar de su portentosa erudición, en la que no falta el conocimiento de las fantasías de inmortalidad de sus coetáneos, no aprecia Ariès debidamente la estructura del cambio que ha tenido lugar. Tanto más cuanto que carece de un modelo teórico para la intelección de los procesos históricos prolongados y por tanto también del concepto del impulso individualizador. De las fantasías de inmortalidad de los hombres contemporáneos habla con ostensible menosprecio, casi con repugnancia, contraponiéndolas sin la menor matización a lo que él cree ser la actitud tradicional de los hombres que afrontaban la muerte con la mayor tranquilidad. Y coincidiendo con un claro ataque de flanco contra los contemporáneos, cita a Alexander Solshenitsin en *Pabellón del Cáncer*, cuando éste afirma que los hombres tradicionales «no se rebelaban, ni se defendían contra el hecho de tener que morir, ni alardeaban de que ellos no morirían nunca» (*Studien zur Geschichte*, p. 25). No sé realmente si es cierto que nuestros contemporáneos se rebelan en mayor medida contra este hecho. La mayoría de las personas a las que conozco y que tienen fantasías de inmortalidad, son plenamente conscientes de que se trata efectivamente de fantasías. Pero, sea como fuere, el tema del que aquí tratamos se comprende relativamente mejor si se contempla en su estructura. En épocas anteriores preponderaban en mayor medida las fantasías colectivas

Freud creyó que la instancia psíquica a la que él llamara «Ello», es decir el estrato animal, más cercano a la *physis* de la economía psíquica, a la que él trataba como a una pequeña persona, se tenía por inmortal. Pero yo no creo que hoy podamos seguir aceptando esta teoría. Al nivel del «Ello», el hombre carece de capacidad anticipatoria, y no tiene por tanto conocimiento previo alguno de la propia condición mortal. Sin un conocimiento anticipatorio de la propia mortalidad tampoco es posible concebir la idea consoladora y compensatoria de la propia inmortalidad. Carecería de funcionalidad. Freud presupone aquí a los impulsos del «Ello», orientados totalmente a la inmediatez del aquí y ahora, una altura de reflexión que no puede serles accesible.

e institucionalizadas que garantizaban la inmortalidad a los hombres, y precisamente el reforzamiento que recibían como consecuencia de su institucionalización y de la creencia colectiva hacía casi imposible llegar a conocer el carácter fantástico de tales ideas. Hoy la fuerza de esas ideas de inmortalidad colectivas sobre el ánimo de los mortales se ha reducido algo, y en consecuencia pasan algo más a primer plano las fantasías individuales, que en parte se reconocen como tales. Los modelos teóricos sobre los procesos a largo plazo, como los que cobran expresión en el concepto del impulso individualizador, no son ningún dogma. No es preciso violentar con su ayuda los hechos observables, y tampoco es lícito violentarlos. Estos modelos pueden cambiarse, mientras que los dogmas —sustitutivos de la teoría— son inflexibles. Es de lamentar, dada la gran riqueza de conocimientos de que hace gala Ariès. Sería estupendo que pudiera convencerse de que los dogmas preconcebidos vuelven ciegos a los eruditos ante las estructuras, aun cuando éstas pueden casi palparse con la mano, como ocurre con la evolución que han experimentado las fantasías sobre la inmortalidad, al pasar de una fase en la que predominan las fantasías colectivas y altamente institucionalizadas, a otra en la que cobra mayor fuerza la tendencia hacia las fantasías individuales y de carácter relativamente privado.

También otras muchas fantasías descubiertas por Freud se agrupan en torno a la representación de la muerte. Ya he hablado de los sentimientos de culpa, de la idea fantástica de la muerte como un castigo por malas acciones cometidas. Hasta qué punto pueda ayudarse a los moribundos aliviando los temores profundos provocados por el sentido de culpa ante el castigo por malas acciones imaginadas, a menudo en la primera infancia, es una cuestión aún no decidida. La institución eclesiástica del perdón de los pecados, de la absolución de los moribundos, es signo de una comprensión intuitiva de la frecuencia con la que se producen temores por culpabilización en relación con el proceso de la agonía, temores para los que Freud fue en realidad el primero que ofreció una explicación científica.

No podemos aquí ocuparnos de la gran diversidad de motivos imaginativos que se asocian con la idea de la propia muerte y con el propio proceso de morir. Pero no es posible ignorar el hecho de que, en el mundo de las ideas mágicas de pueblos más sencillos y en las fantasías individuales de nuestros días, la muerte de las personas se presenta íntimamente unida a la idea de dar muerte a las personas. Los pueblos más sencillos se representan la muerte, por lo menos la de las personas socialmente más poderosas, como algo que alguien ha hecho al muerto, esto es, como una especie de asesinato. El hecho afecta a los sentimientos de los supervivientes. Y éstos no se plantean la cuestión, impersonal y poco cargada de sentimiento, de la causa original de la muerte. Como siempre que hay una fuerte implicación emotiva, se pregunta por el culpable, por el autor del hecho.

Sólo cuando se conoce a éste, cabe esperar vengarse en él y aplacar con ello las pasiones suscitadas. De una causa no es posible vengarse. Los impulsos de este carácter, que en las sociedades más sencillas continúan participando de una manera muy directa en el gobierno de la acción y del pensamiento, siguen sin duda teniendo su importancia entre los adultos de las sociedades más desarrolladas. Pero en éstos no tienen normalmente acceso directo al gobierno de la conducta. Entre los niños sí sigue siendo así, pero su debilidad física oculta por lo general, al entendimiento de los adultos, el apasionamiento de sus impulsos instintivos. A ello hay que añadir que los propios niños no pueden distinguir bien todavía entre deseo y acto consumado; entre fantasía y realidad. Los sentimientos de odio y los deseos de muerte que espontáneamente surgen en ellos tienen en su sentir poder mágico: el deseo de matar, mata. Entre los niños, este tipo de impulsos sigue expresándose abiertamente también en nuestra sociedad actual. «Vamos a tirar a papá al cubo de la basura, y luego cerramos la tapa», decía el hijo de un amigo con ostensible satisfacción. Probablemente se habría sentido culpable si efectivamente el padre hubiera desaparecido. Y la hijita de otros amigos aseguraba a todo el que quería escucharla que ella no tenía la culpa de que mamá estuviera tan enferma y que tuvieran que operarla.

Nos encontramos aquí con otro componente más del temor que siente hoy mucha gente en presencia de los moribundos, o también —hay que añadir— de la especial atracción que alguna gente siente por los moribundos, las sepulturas y los cementerios. Las fantasías de

estos últimos podrían traducirse por la frase: «¡*Yo* no los he matado!». Y por otro lado, la proximidad de los moribundos, o de las tumbas, no sólo suscita en la gente el temor a la propia muerte, sino también ocultos deseos de muerte y angustias culpabilizadoras que pueden resumirse en las preguntas: «¿Soy *yo* quizá culpable de su muerte? ¿He deseado *yo*, con mi odio, que muera?».

También los adultos, en las sociedades industriales desarrolladas, tienen niveles de experiencia mágicos, opuestos a las explicaciones objetivas de las enfermedades y la muerte. Un ejemplo de ello es la intensidad de la conmoción que a menudo provoca en un adulto la muerte del padre o de la madre. Esta conmoción está relacionada sin duda, en parte, con la profunda identificación de los hijos con los padres o, según los casos, con la identificación entre otras personas con una estrecha vinculación emotiva, es decir por el hecho de que se experimente vívidamente a otras personas como parte o extensión de uno mismo. El sentimiento del buen camarada junto al caído —«Como si fuera un trozo de mí mismo»—, se encuentra en las relaciones más diversas: entre los que llevan mucho tiempo casados, entre los amigos y amigas, entre los hijos e hijas, ante sus muertos respectivos. Pero, precisamente entre los últimos, la muerte del padre y de la madre suele tocar al mismo tiempo deseos de muerte largo tiempo enterrados y olvidados, junto con los sentimientos de culpabilidad implícitos y, según los casos, junto con el miedo al castigo. La intensificación de estos sentimientos debilita el alivio compensatorio que suponen las fantasías personales de inmortalidad.

Estas fantasías, como ya hemos dicho, se han hecho

más frecuentes en el curso de la más decidida individualización de la persona en nuestros días. Pero también es cierto que todavía siguen vivas en nuestra sociedad, con una fuerza apenas disminuida, fantasías colectivas de inmortalidad institucionalizadas. Un libro escolar perfectamente sensato expone, entre otras cosas, lo que hay que decir a los niños cuando alguien muere: «Tu abuelito está ahora en el Cielo». «Tu mamá te está mirando en este momento desde el Cielo». «Tu hermanita es ahora un ángel»[12].

El ejemplo pone de manifiesto hasta qué punto sigue siendo rutinaria y firme en la sociedad en la que vivimos la tendencia de ocultar, sobre todo a los niños, la irrevocable limitación de la existencia humana mediante ilusiones colectivas, al tiempo que se asegura esta ocultación mediante una censura social sobremanera rígida.

X

EN OTRO ámbito sociobiológico, protegido asimismo por una compleja estructura reguladora de mandamientos y prohibiciones sociales —en el campo de las relaciones sexuales— se ha producido en los últimos tiempos un notable cambio. En este campo se han desmantelado una serie de barreras de civilización que anteriormente se consideraban naturales e indispensables. Se ha hecho posible la aceptación social de modos de comportamiento que anteriormente estaban totalmente vedados por un tabú. Es posible hablar públicamente de problemas sexuales en un nuevo plano, incluso con niños, con mayor franqueza. El secreto y la ocultación de las prácticas sexuales de los adultos, afuncional —fundamentada, en todo caso, en razones de control político—, ha tenido que ceder el paso a un modo de hablar y comportarse más abierto y objetivo. Esa mayor apertura ha conducido a nuevos problemas y a un período de experimentación con nuevas soluciones, tanto en la práctica social, propiamente dicha, como en la investigación empírica y teórica. Quizá sea posible —en el curso de este proceso— definir mejor las funciones de los mandamientos y prohibiciones sociales dentro de la esfera sexual: tanto las funciones relacionadas con el desarrollo de la persona individual como las relacionadas con la vida colectiva. Pero hoy en día ha quedado ya claro que toda una serie de mandamientos y prohibiciones sexuales, que se han ido formando en el curso de un proceso de civilización no planificado, sólo tenían una función para determinados grupos hegemónicos y en el contexto de las relaciones de dominación existentes, tales como las establecidas entre monarca y súbditos, hombres y mujeres, o adultos y niños. Se presentaban bajo la apariencia de mandamientos morales eternos mientras el predominio de las posibilidades de ejercer el poder de que disponían en cada caso los grupos

[12] *Religión, Bilder und Wörter*, edición a cargo de Hans-Dieter Bastian, Hana Bauschenberger, Dieter Stoodt y Klaus Wegenast, Düsseldorf 1974, p. 121.

establecidos era enorme y no estaba sujeto a conmociones, pero enseguida perdían mucho de su funcionalidad y de su poder de convicción, en cuanto disminuía esa prepotencia y se establecía una distribución un poco menos desigual del equilibrio de fuerzas. Esto hizo posible experimentar con otros cánones de comportamiento en el terreno de las relaciones sexuales, sobre todo con otros cánones de autocontrol, compatibles con una vida en comunidad más equilibrada entre unos seres humanos y otros, que al tiempo hacía posible un balance individual menos frustrante de la regulación y la satisfacción de los impulsos instintivos.

La relajación del tabú sexual, que ha perdido su funcionalidad social, se pone entre tanto claramente de manifiesto en la educación de los adolescentes y en el comportamiento de los adultos para con ellos. A principios de siglo, en la relación entre los adultos y niños, existía un auténtico muro de silencio que impedía que los adultos hablaran siquiera de este tema en presencia de adolescentes, muro que se mantenía casi impenetrable para estos extraños. Las relaciones sexuales entre adolescentes, cuando eran descubiertas, se castigaban con el máximo rigor. La sexualidad era una esfera secreta, de la que los niños, a lo sumo, podían hablar entre sí, pero rara vez podían hablar con los adultos, sobre todo si se trataba de los padres, y bajo ningún concepto podían hacerlo con los maestros. El rigor de la compulsión social al ocultamiento, la elevada presión social que pesaba sobre los impulsos sexuales, y la multiplicidad de peligros sociales a la que se veían expuestos niños y adolescentes —aunque naturalmente afectaran también a los

propios adultos— si no eran capaces de dominar tales impulsos de acuerdo con el conjunto de normas establecidas, dejaban en gran medida a cada niño y a cada adolescente solo para entendérselas como pudiera con las fantasías propias de su edad, fantasías que eran a veces apasionadas y salvajes, conduciendo a aquella forma de pubertad prolongada, tan propensa a las crisis, cuyos conflictos y agitaciones se tenían entonces por una peculiaridad de tal edad, dictada por la naturaleza. Hoy cada vez está más claro que se trataba en realidad de una forma de pubertad engendrada por el canon de los preceptos sociales imperantes.

Entretanto se ha relajado algo el secreto que rodeaba a la esfera de la sexualidad. Para padres y maestros se ha vuelto posible, en mayor medida que antes, según las generaciones, hablar de problemas sociales sin romper tabúes sociales ni tener que superar grandes barreras personales de pudor y embarazo. Ya no es necesario despachar a los niños con vagas indicaciones o con pequeñas mentiras cuando preguntan de dónde proceden los recién nacidos. En resumen: en este área de peligro de la vida humana en comunidad, en el área de la sexualidad, han cambiado considerablemente, en lo que va de siglo, los patrones de la regulación social, conjuntamente con la propia práctica social y la formación de la conciencia personal. La estrategia de ocultación y represión, existente sobre todo en las relaciones entre las sucesivas generaciones hegemónicas y las generaciones en desarrollo, que al fin y al cabo les parecía algo perfectamente natural a las personas educadas de esa manera, algo que era inevitable mantener para que existiera cualquier

sociedad humana, es decir, algo que tenía un carácter moral *per se*, resultó ser en la práctica un elemento de la estructura funcional de una sociedad humana dada y con unas estructuras de dominación específicas. Conforme éstas tuvieron que dejar paso a una distribución menos desigual del poder, en la relación entre gobernantes y gobernados o en la relación entre los sexos y entre las generaciones, tuvo que cambiar también la estrategia de ocultación y represión. El orden no se disolvió en el caos cuando la pleamar de los sentimientos de vergüenza y embarazo de la era victoriana que rodeaban la vida sexual remitió algo en el habla y la conducta, haciendo sitio el formalismo del secreto que imperaba en este terreno a un modo de expresarse y de actuar algo más abierto.

XI

EN CAMBIO, en lo que respecta a la muerte, la tendencia a aislarla, a una transformación ocultadora que la convierta en un campo especial, no puede decirse que haya disminuido desde el siglo pasado, antes bien es posible que haya ido en aumento. Quizá sólo comparando las diversas zonas biosociales de peligro y su evolución sea posible comprender hasta qué punto es desigual la curva general del auge y declive de los tabúes, de la formalización y la informalización de las distintas funciones de la vida humana en común, aun cuando también sea cierto que el peligro procedente de los impulsos y el procedente de la muerte se presentan inseparablemente unidos en la elaboración que de ellos hace el individuo en su vivencia personal. La tendencia a estar a la defensiva y los sentimientos de embarazo con los que hoy afrontamos tantas veces la presencia de los moribundos y de la muerte, pueden compararse perfectamente con los sentimientos semejantes que en la era victoriana rodeaban la esfera de la sexualidad. En relación con la vida sexual se ha producido una relajación limitada pero perceptible: la represión social, y quizá también la individual, no es ya tan rígida ni consistente. Pero en relación con el hecho de morir y con la muerte, la inhibición y los sentimientos de embarazo antes bien se han reforzado. Está claro que la resistencia a poner al descubierto el hecho de la muerte y a adoptar ante él una actitud más relajada es mayor que la resistencia semejante en el caso de la relación sexual.

Cabría pensar que en esto desempeñan un papel importante las diferencias de grado con que se vive uno y otro peligro. El peligro que entraña para la gente una sexualidad sin freno o una sexualidad demasiado frenada, podríamos decir, es un peligro parcial. Violadores o frustrados pueden constituir un peligro para otros o para sí mismos... pero la vida sigue. Pero comparada con este tipo de amenaza, la amenaza de la muerte es total. La muerte es el final absoluto de la persona. Por ello, quizá la mayor resistencia frente a la desmitificación de la muerte responda a la superior magnitud del peligro experimentado. Pero cuando se medita acerca de estas cuestiones, ya no es posible ignorar el hecho de que no es en realidad la muerte en sí lo que suscita temor y espanto, sino la idea anticipatoria de la muerte. Si en

este mismo momento me quedara yo en el sitio sin angustia ni dolor, para mí mismo no tendría el hecho nada de terrible. Ya no estaría ahí y no podría por tanto sentir terror alguno. El terror y la angustia sólo puede suscitarlos en la conciencia de los vivos la idea, la representación mental de la muerte. Para los muertos no hay miedo ni alegría.

Así pues, los dos aspectos de la vida de los que hemos estado hablando tienen básicamente algo en común, aunque sea fácil pasarlo por alto. Tanto en el caso de la sexualidad como en el de la muerte, trátase de hechos biológicos que se elaboran y a los que se da forma en las vivencias y en el comportamiento humanos de una manera que siempre es socialmente específica, es decir, acorde con el correspondiente estadio de la evolución humana y de la civilización como un aspecto de la misma. Todo individuo elabora luego a su modo y manera los comunes modelos sociales. Desde el momento en que se cobra conciencia de que lo decisivo para la relación del hombre con la muerte no es sencillamente el proceso biológico en sí, sino la idea de la muerte, que va evolucionando y que es siempre una idea específica de cada estadio concreto de ese desarrollo, así como la actitud de los hombres hacia la muerte, que va unida a esa idea, aparece también con mayor definición la problemática sociológica de la muerte. A partir de ahí será más fácil percibir cuando menos algunas de las características que presentan las sociedades contemporáneas y las correspondientes estructuras de personalidad, que son responsables de la peculiaridad de la imagen de la muerte, así como de la medida y la forma en que se produce

la represión de la muerte en las sociedades nacionales desarrolladas.

XII

TENEMOS en primer lugar la prolongación, ya mencionada, de la vida individual en estas sociedades. En una sociedad con una esperanza media de vida de setenta y cinco años, la muerte, para una persona que está en sus veinte e incluso en sus treinta años, está bastante más alejada que en una sociedad en la que la esperanza media de vida es de cuarenta años. Resulta comprensible que en el primero de los casos una persona consiga mantener alejado de sí, durante gran parte de su vida, el pensamiento de la propia muerte [13]. El peligro de morir sigue existiendo de hecho en una sociedad tal como para cualquier ser vivo. Pero es posible olvidarlo. Para un sector considerable de estas sociedades, la muerte se halla a una distancia relativamente lejana. En otros casos, en sociedades menos desarrolladas, con una esperanza media de vida más reducida, la inseguridad es mayor.

La vida es más corta, la amenaza de la muerte accede más insistentemente a la conciencia, el pensamiento de la muerte es más penetrante, y las prácticas mágicas para enfrentarse con esta angustia mayor, aunque generalmente oculta, por la integridad de la vida —prácticas que

[13] Pero quizá habría menos accidentes de tráfico en esta sociedad si no se mantuviera tan alejado.

van siempre unidas a una mayor inseguridad— se hallan muy extendidas.

Y en segundo lugar tenemos la representación de la muerte como estación final de un proceso natural, que ha cobrado mayor importancia debido a los progresos de las ciencias médicas y a las medidas sociales prácticas encaminadas a elevar el nivel de la higiene. El propio concepto de un proceso sujeto a leyes naturales es característico de un determinado estadio del desarrollo de la sociedad y del conocimiento. En la actualidad, esta concepción natural se da de tal modo por consabida en las sociedades más desarrolladas, que apenas es posible ya tener conciencia de hasta qué punto la confianza en la regularidad inamovible de los procesos naturales contribuye a ese relativo sentimiento de mayor seguridad en relación con los mismos que es característico de los que viven en sociedades científicas. Como a ellos este grado de seguridad se les antoja algo sobreentendido, e incluso les parece ser algo que emana de manera natural de la racionalidad humana, no suelen comprender la magnitud de la inseguridad que siente la gente en las sociedades precientíficas ante la experiencia de lo que nosotros —pero no ellos— consideramos relaciones entre hechos naturales. En la representación de la muerte que prevalece en las sociedades desarrolladas influye en grado sumo este conocimiento tranquilizador. Se sabe perfectamente que la muerte ha de llegar; pero el saber que se trata del final de un proceso natural contribuye mucho a amortiguar la inquietud. La idea de la implacabilidad de los procesos naturales se suaviza con el conocimiento de que también son controlables. Hoy

más que nunca puede esperarse aplazar la propia muerte gracias al arte de los médicos, a la dieta y a los medicamentos. En ningún momento anterior de la historia de la humanidad se ha hablado tanto, a todo lo ancho de la sociedad, de métodos más o menos científicos para prolongar la vida. El sueño del elixir de la vida y de la fuente de la juventud es sin duda muy antiguo. Pero sólo en nuestros días ha tomado forma científica o, según los casos, pseudocientífica. Al conocimiento de que la muerte es inevitable se le sobrepone el esfuerzo de aplazarla más y más con ayuda de los médicos y de los seguros, y la esperanza de conseguirlo.

XIII

EN ESTRECHA vinculación con esta característica estructural de las sociedades contemporáneas hay una tercera característica que es responsable de algunos rasgos comunes de la idea de la muerte y de la actitud hacia ella: un mayor grado relativo de pacificación interna de estas sociedades. Y en relación con él está el hecho de que la gente que vive en estas sociedades contemple al menos una forma muy determinada de morir. Cuando los miembros de estas sociedades tratan de representarse el proceso de la muerte piensan primordialmente en una muerte pacífica en la cama producida por la enfermedad y los achaques de la vejez. Esta imagen de la muerte, que subraya el carácter natural del proceso, aparece como el caso normal, mientras que la muerte violenta, sobre todo a manos de otros seres humanos,

se considera una excepción y un crimen. Que la seguridad física, la protección contra los actos violentos de otras personas, no es tan grande en todas las sociedades humanas como en la propia es algo de lo que solemos ser conscientes sólo a medias.

Hay que decir por tanto que la protección relativamente alta contra los actos de violencia de otros seres humanos de que goza una persona en las sociedades estatales desarrolladas, y el tratamiento de estos actos violentos como algo inusual, como un delito, no surgen de la razón humana ni de la comprensión de las personas que participan en esa sociedad, sino que se deben a una organización totalmente específica de la sociedad: a una monopolización relativamente eficaz de la violencia física. Pero una monopolización de este tipo no puede imponerse de hoy a mañana. Es el resultado de una evolución prolongada y en su mayor parte no planificada. En las sociedades de este tipo se ha llegado a que quienes ejercen en cada momento la función de gobierno sólo permitan ejercer la violencia a grupos muy definidos y bajo su control. En muchos casos son estos grupos —la policía y el ejército— los únicos que están autorizados a portar armas mortales y a utilizarlas en determinados casos sin hacerse acreedores de castigo. A grandes rasgos puede decirse que sólo en los últimos doscientos o trescientos años alcanzaron las organizaciones estatales europeas el grado y modo de eficacia, en cuanto instituciones monopolizadoras de la violencia física, que hizo posible el freno relativamente alto de las pasiones y la relativamente alta ausencia de violencia en las relaciones humanas que hoy se consideran casi como algo natural. También a este hecho se debe que las relaciones de producción y distribución de los bienes tengan actualmente el carácter específico de relaciones económicas. Pues allí donde la imposición directa por la violencia física determina la producción y la distribución de los bienes, es decir, donde están a la orden del día la rapiña, la guerra y la esclavitud, los procesos de producción y distribución no tienen aún propiamente el carácter al que hacemos referencia con el concepto de economía. No se dan allí todavía los elementos de cálculo y las normas legales que forman parte de una «economía» no violenta como esfera especial de determinadas sociedades y, que según se entiende hasta ahora, permiten que llegue a desarrollarse una «ciencia económica» especializada.

En las sociedades que carecen de instituciones monopolizadoras de la violencia física tan especializadas, sobre todo en las sociedades de guerreros, la agresión física de unos hombres contra otros forma parte en mayor medida de la normalidad de la vida social. Si no todos los individuos de esas sociedades, al menos los miembros de su clase dominante llevan consigo armas como indispensable compañía en su trato con los demás. Las personas débiles o impedidas, los viejos, las mujeres y los niños se ven constreñidos a vivir dentro del estrecho espacio vital de la casa o el castillo, de la aldea o la villa en el que viven los de su misma condición. Sólo con especial protección pueden atreverse a ir más lejos.

El desarrollo de la estructura de la personalidad en tales sociedades adopta una orientación distinta de la que tiene en los estados industriales altamente organizados.

La disposición a atacar o a defenderse en lucha física es mayor, al menos entre los hombres; la expectativa de la muerte en sangrienta disputa con otros hombres es mucho más universal, mientras que la idea de una muerte pacífica en la cama es antes bien la excepción. También aquí se comprueba en qué medida las estructuras de la personalidad y las ideas que van unidas a ellas —entre las que hay que contar la imagen de la muerte que se da por sobreentendida en la sociedad propia y que quizá se tiende a ver como un hecho humano universal— están bajo la influencia característica de la estructura social que se ha ido formando muy lentamente en el curso de un largo proceso social.

Sin embargo, también en las sociedades con un nivel relativamente alto de pacificación interna, la expectativa de la muerte en la cama es más engañosa de lo que pudiera parecer a primera vista. Con independencia de las tasas relativamente altas de accidentes y homicidios, se multiplican en nuestra época los conflictos colectivos que llevan a un enfrentamiento violento; es decir, los conflictos que los afectados creen que sólo pueden solucionarse matando a los oponentes, con el correspondiente sacrificio de personas del propio grupo, y que a menudo se definen en los programas de acción colectivos, de manera abierta o velada, como conflictos violentos a vida o muerte.

Entre los problemas de nuestros días que quizá merecen mayor interés se cuenta el de la transformación psíquica que se produce en determinadas personas cuando, partiendo de una situación en la que matar a otros está rigurosamente prohibido y castigado al máximo, pasan a otra en la que matar no sólo está socialmente permitido, sea por el Estado, por un partido o por un grupo, sino que es exigido de manera expresa.

Cuando se habla del proceso de civilización en cuyo curso el morir y la muerte se esconden con cada vez mayor decisión detrás de las bambalinas de la vida social y se cercan con unos sentimientos de embarazo relativamente intensos y unos tabúes relativamente rígidos, hay que hablar también de las experiencias de las dos grandes guerras europeas, y más aún quizá de las experiencias de los campos de concentración, de la fragilidad de la formación de la conciencia que prohibe matar y que impele además a aislar a los moribundos y a los muertos de la vida social normal. Los mecanismos de autorrepresión que intervienen en la represión de la muerte en nuestras sociedades se desintegran claramente con relativa rapidez en cuanto el mecanismo externo de coerción que impone el Estado —o las sectas o grupos de lucha—, basándose en doctrinas y creencias colectivas imperiosas, cambia bruscamente de rumbo y ordena que se mate a la gente. En las dos guerras mundiales, la sensibilidad hacia el hecho de matar, hacia la gente que moría y hacia la muerte, se evaporó claramente con bastante rapidez en la mayoría de la gente. Cómo pudo el personal de los campos de concentración asimilar psíquicamente los diarios asesinatos en masa es una cuestión aún no decidida que valdría la pena investigar más a fondo. A menudo se tapa esta cuestión con el problema de la culpabilidad por tales acontecimientos. Pero, para la práctica social, es decir, también de cara a prevenir tales hechos, precisamente el primer problema, el

problema más concreto, es el que tiene una importancia especial. La respuesta estereotipada a la pregunta correspondiente, el «yo no hacía más que cumplir órdenes» muestra hasta qué punto la formación individual de la conciencia depende todavía en estos casos del aparato heterocoercitivo del Estado.

XIV

La cuarta peculiaridad de las sociedades desarrolladas, que merece mencionarse como condición de lo característico de la imagen de la muerte prevaleciente en las mismas, es el alto grado de individualización y su pauta específica. La imagen que todo ser humano tiene, en su conciencia, de la muerte se halla en la más estrecha vinculación con la imagen de sí mismo, del hombre en general, que pravalece en la sociedad en la que cada cual vive. En las sociedades más desarrolladas, los hombres se entienden a sí mismos en gran medida como seres individuales e independientes, como mónadas sin ventana alguna, como «sujetos» aislados, frente a los que se encuentra el resto del mundo, y por tanto también sus congéneres, como «mundo externo», mientras que el «mundo interior» se halla separado de ese «mundo externo», y en consecuencia también de los demás seres humanos, por un muro invisible.

Esta forma de vivirse a sí mismo, la propia imagen del *homo clausus* característica de un determinado estadio de civilización, se halla a buen seguro en la más estrecha relación con un modo también específico de experimentar anticipadamente la propia muerte y, en las situaciones críticas, de vivir la propia extinción. Pero la investigación de la experiencia de morir —por razones que tienen que ver con su represión social— se encuentra todavía en sus comienzos. Queda aún mucho por hacer hasta que comprendamos mejor las vivencias de los moribundos y la relación en la que están con la forma en que se ha desarrollado su vida y con su propia imagen. De una manera velada, con ayuda por ejemplo de conceptos tales como «misterio» o «nada», las consideraciones de los filósofos existencialistas implican a veces la proyección en la muerte de una imagen del hombre cuasisolipsística. Y otro tanto cabe decir del «Teatro del Absurdo». También los representantes de esta tendencia artística parten implícita, y a veces explícitamente, del supuesto previo de que la vida de un ser humano, tal como ellos la entienden, es decir, como la vida de un ser que en el fondo se encuentra aislado, separado herméticamente del mundo, tiene que tener un sentido por sí sola; incluso, quizá, un sentido predeterminado. Cuando no son capaces de encontrar ese tipo de sentido, se les antoja que la existencia humana es absurda y se sienten desilusionados. La falta de sentido de la existencia humana, de este modo fundamentada, queda corroborada para ellos en la comprobación de que todo ser humano debe morir.

Es comprensible que una persona que creé vivir como un ser aislado y carente de sentido muera también como tal. Pero esta concepción del concepto de sentido no es menos equívoca que la imagen del hombre de la que forma parte. También la categoría de «sentido» re-

cibe aquí su impronta a través de la imagen del *homo clausus*. El hecho curioso de que, por la mediación del lenguaje, datos de todo tipo, incluido el dato de la propia vida, puedan tener sentido para los hombres, ha sido desde tiempo inmemorial objeto de abundantes reflexiones filosóficas. Pero, con muy escasas excepciones, se ha intentado en estas reflexiones acceder al problema del sentido estableciendo como «sujeto» del sentido —a la manera filosófica tradicional— un ser humano individual en el vacío, una mónada aislada, un «yo» herméticamente cerrado, para alcanzar quizá, a partir de ahí, en un grado más alto de generalidad, *el* ser humano aislado, el yo universal o, según los casos, la «conciencia en sí». Se espera también, de manera expresa o no, que cada hombre por sí solo, como mónada aislada, tenga un sentido, y se lamenta el absurdo de la existencia humana cuando no se encuentra este tipo de sentido.

Pero la categoría de «sentido» no puede entenderse cuando se refiere a un ser humano individual o a un universal derivado de él. Es constitutiva de lo que llamamos sentido la existencia de una pluralidad de seres humanos, interdependientes de éste o de aquel modo y que se comunican entre sí. El «sentido» es una categoría social. Y el sujeto correspondiente a esta categoría social es una pluralidad de seres humanos vinculados entre sí. En el intercambio mutuo, los signos que se dan unos a otros —y que pueden ser diferentes de un grupo humano a otro— adquieren un sentido, que inicialmente es un sentido común.

Los grupos humanos que hablan una lengua común

pueden servir como modelo básico, como punto de partida para toda discusión en torno a los problemas del sentido. La comunicación por medio de lenguas es una característica exclusivamente humana, única como la búsqueda de sentido. Ninguna otra cosa viviente es capaz de comunicarse de este modo; ningún otro ser vivo une significados aprendidos y específicos del grupo a estructuras sensoriales asimismo aprendidas y específicas del grupo, que se utilizan como medio predominante en la comunicación. Ciertamente, entre los seres humanos, las estructuras de sonido producidas por una persona pueden tener un «significado» para otras. Pero sólo tienen significado si el emisor y el receptor han aprendido a asociar con conjuntos específicos de estructuras sonoras las mismas imágenes mnémicas o, dicho de otra manera, el mismo significado, y precisamente por esta razón. En esta forma de «sentido», la más elemental, aparece con claridad meridiana el carácter social del sentido. Así, a una persona de habla española le cabe esperar, cuando pronuncia la estructura sonora «¿Qué hora es?», que otra persona hispanohablante asocie con esta estructura sensorial la misma imagen mnémica que el hablante y responda con un sonido portador de imagen apropiado, tal como: «Son exactamente las cuatro y cuarto». Pronunciada en plena calle en París, la estructura sonora «¿Qué hora es?» puede que no produzca ninguna respuesta o que provoque una mirada de incomprensión... Esos sonidos carecerían de sentido en un contexto social diferente. Todo ser humano se vincula a otros desde la temprana infancia aprendiendo a utilizar, como medio de emisión y recepción de mensajes, un có-

digo de símbolos específico de un determinado grupo o, dicho en otras palabras: una lengua.

Cada individuo singular puede —en cierta medida— apartarse de este sentido. Pero cuando la desviación es excesiva se pierde —en el presente o en el futuro— la comunicabilidad de sus signos, y con ello su sentido.

El significado de las palabras de una persona y el sentido de su vida tienen en común que el sentido que esa persona asocia con ellas no puede separarse del que asocian con ellas otras personas. Resulta bastante fútil el intento de descubrir en la vida de una persona un sentido que sea independiente de lo que esa vida significa para otros. En la práctica de la vida social, resulta sobremanera clara la relación que existe entre la sensación que tiene una persona de que su vida tiene un sentido y la idea que se hace de la importancia que tiene para otras personas, así como de la que tienen otras personas para ella. A este nivel se entiende también sin más, por lo común, que expresiones tales como «vida absurda», o como «llena de sentido», «carente de sentido», «vacía de sentido», referidas a la vida de una persona, estén estrechísimamente relacionadas con el significado o la importancia de lo que una persona es para otras y de lo que hace por ellas. Pero en la reflexión sobre sí mismo fácilmente se evapora la comprensión de este hecho. Y en las sociedades más desarrolladas, la sensación muy extendida de sus miembros altamente individualizados de que cada uno de ellos existe por sí mismo y con absoluta independencia de los demás seres humanos, y del «mundo externo» en general, suele preponderar, y junto a esa sensación, también la idea de que

un ser humano —uno mismo— tiene que tener un sentido por sí solo. La manera tradicional de filosofar, que se basa en esta forma de experimentar la propia existencia y que es a la vez una de sus más representativas manifestaciones, bloquea con harta frecuencia la inclusión en la reflexión a niveles superiores de lo que, a nivel de la praxis, resulta a todas luces claro: que el hombre forma parte de un mundo de hombres y de «objetos».

Todo ser humano vive de plantas y animales «externos» a él. Respira el aire «exterior», tiene ojos que perciben la luz y los colores «exteriores». Le han traído al mundo una madre y un padre «exteriores»; ama u odia a otros seres humanos asimismo «externos»; siente amistad o enemistad por ellos. A nivel de la práctica social sabe perfectamente todo esto. Pero en la reflexión distanciada, estas experiencias quedan a menudo reprimidas. Y entonces, los hombres de las sociedades más diferenciadas suelen experimentarse a sí mismos como seres, o «entes» cuyo «interior» se halla totalmente separado de ese mundo «externo». Una poderosa tradición filosófica ha legitimado, por así decirlo, esta dicotomía ilusoria. Y las discusiones en torno al sentido se han visto profundamente afectadas por esa tradición. Muchas veces se ha tratado el «sentido» como si fuera el mensajero del «mundo interior» de un individuo encerrado entre muros.

En la distorsionada imagen resultante del hombre como un ser que existe totalmente por y para sí mismo vienen a reflejarse tendencias al aislamiento que son sumamente reales y bastante características de una estruc-

tura de personalidad específica, y en especial de la forma en que se produce la individualización en las personas que viven en las sociedades más desarrolladas en el estadio de desarrollo hasta ahora alcanzado por las mismas. Los mecanismos de autocontrol suelen incorporarse en estas sociedades de manera tan eficaz a las personas que están creciendo, que los interesados los experimentan como un auténtico muro que impide el paso a los impulsos y afectos dirigidos a otras personas y a otras cosas, con lo que queda cortado el paso hacia ellas.

Anteriormente hemos contemplado el problema del aislamiento y la soledad de los moribundos sobre todo en relación con la actitud que hacia ellos adoptan los supervivientes. Pero ahora tenemos que complementar esta visión. Es comprensible que las tendencias al aislamiento y la soledad en esas sociedades se hallen también establecidas en la estructura de la personalidad de los propios moribundos. Y tampoco cabe duda de que en todos los casos existe una diferenciación específica de clase, sexo y generación. Cabe suponer que están especialmente acentuadas entre las personas pertenecientes a los círculos académicos, que son por lo general más fuertes entre las clases burguesas que en la clase trabajadora; y que quizá sean también más marcadas entre los hombres que entre las mujeres. Pero todo esto es mera especulación y no tiene otra función que señalar problemas que surgen aquí y sobre los que apenas se ha trabajado, al tiempo que se deja constancia de que no han sido olvidados.

Sea como fuere, lo cierto es que en estas sociedades intensamente pacificadas, en las que la vida en común

ejerce un elevado control universal y por igual de todos los volcánicos impulsos instintivos, una constante contención de las excitaciones emotivas salvajes de todas las personas que forman parte de ellas, existen también, por encima de las diferencias específicas de clases y grupos sociales, ciertas características comunes en la estructura de la personalidad. Aunque no se revelen claramente hasta que no se establece la comparación con las estructuras de la personalidad propias de sociedades que se hallan en otros estadios de civilización. Entre estas características se cuentan el grado de individualización relativamente muy elevado de la persona, la contención de todos los impulsos instintivos y emocionales fuertes, que alcanza un grado relativamente alto de universalidad y de distribución por igual, y las tendencias al aislamiento de los demás y a la soledad, que, dentro de las pautas que hasta aquí han existido, han acompañado a estas estructuras.

También en los moribundos puede detectarse esta tendencia. Pueden dejarse llevar por ella resignados o intentar, precisamente ahora que van a morir, romper el muro. Sea como fuere necesitan más que nunca tener la sensación de que todavía no han perdido el significado que tenían para otras personas. Pero con cierta mesura: pueden serles tan insoportables las muestras excesivas de simpatía como las muestras demasiado escasas. Sería inexacto hablar de la sensación de embarazo y de reserva que embarga a los supervivientes frente a los moribundos en nuestras sociedades, motivada por nuestro específico estadio de civilización, sin recordar al mismo tiempo la posible sensación de embarazo y de

reserva que también los moribundos sienten ante los supervivientes.

XV

LA PECULIARIDAD de la forma de morir y también de la idea de la muerte en las sociedades más desarrolladas no puede entenderse cabalmente sin tener en cuenta el poderoso impulso individualizado que se inicia en el Renacimiento y que, con muchas oscilaciones, se prolonga hasta nuestros días. En sus fases más tempranas, esta tendencia encuentra expresión en la idea del contraste que existe entre la convivencia en la vida y la soledad de la muerte, tal como aparece, por ejemplo, en las palabras de Opitz:

> «Si apenas herencia dejo
> en cambio, noble es mi vino;
> quiero estar en alegre compaña
> aunque pronto deba morir solo» [14].

Este «solo», esta idea de que es posible estar en alegre compañía con otros, pero que tenemos que morir solos, puede antojarse hoy algo tan evidente que quizá nos inclinemos a ver en ello una idea perteneciente a todos los seres humanos, todas las épocas y todos los ámbitos. Pero tampoco es cierto que se encuentre ni mucho menos en todas las etapas del desarrollo humano. Es mucho menos universal, por ejemplo, que el esfuerzo de la gente por encontrar una explicación al hecho de tener que morir. Este porqué tiene ya un papel central en la más temprana versión de la epopeya sumeria de Gilgamesh que conservamos y que data de comienzos del siglo II antes de nuestra era. En cambio, la idea de tener que morir *solos* es característica de una etapa relativamente muy tardía del proceso de individualización y del desarrollo de la autoconciencia.

[14] Martin Opitz, *Weltliche Poemata 1644*, Oden oder Gesänge XVIII.

Este «solos» nos remite a todo un complejo de significados relacionados entre sí. Puede hacer relación a la conciencia de que es imposible compartir con nadie el proceso de morir. Puede expresar el sentimiento de que, con la propia muerte, el pequeño mundo de nuestra persona, con sus recuerdos únicos, con los sentimientos y las experiencias que sólo nosotros conocemos, con el saber que nos es propio y con nuestros sueños, desaparecerá para siempre. Puede expresar el sentimiento de que, al morir, nos sentimos abandonados por todas las personas a las que nos sentíamos unidos. Dondequiera que se ponga el acento, este motivo vivencial de la muerte en solitario aparece en la Edad Moderna con mucha mayor frecuencia que en cualquier otra época anterior. Es una de esas formas de experiencia que aparecen repetidamente entre los hombres de un período en el que la imagen de sí mismos como la de una persona totalmente autónoma que, no sólo es distinta de los demás, sino que se encuentra separada y existe con total independencia de ellos, se hace cada vez más nítida y pujante. El especial acento que recibe en la era moderna la idea

de que al morir estamos solos se corresponde con el mayor acento que también recibe en este período la sensación de que estamos solos en la vida. También en este sentido, la imagen de la propia muerte se halla íntimamente ligada a la imagen de sí mismo, de la propia vida y, simultáneamente, de la índole de esta vida.

En una narración corta no del todo transparente, *Señor y trabajador*, contrasta Tolstoy la muerte de un comerciante, ascendido a la condición de tal desde el campesinado, con la de su criado campesino. El comerciante se ha abierto camino en la vida: gracias a su energía, su constante actividad, siempre a la busca del negocio provechoso, en permanente lucha con los competidores, que tratan de quitárselo. Nikita, su siervo, al que mantiene pero al que también engaña un poco en su salario, obedece sus órdenes. Acepta las cosas, buenas o malas, tal como vienen, puesto que no le queda más remedio. Para él no hay escapatoria a este tipo de vida, no hay huida, salvo la huida en el alcohol. Alguna vez se emborracha hasta perder el sentido. Y entonces se vuelve salvaje y peligroso. Mientras está sobrio es paciente, dócil, amable y fiel a su amo. Ambos van en un trineo, tirado por un caballo poderoso, en medio de una tormenta de nieve. En un lugar no muy alejado aguarda al comerciante la conclusión de un negocio, la compra de un bosque, que no está dispuesto a dejar a sus competidores. La ventisca se agrava durante el viaje. Los viajeros se extravían, quedan detenidos durante la noche en un paso estrecho y van quedando sepultados por la nieve. Aún tiene tiempo de clavar una especie de bandera en un palo largo, tal como se acostumbra, para que al día

siguiente puedan encontrarlos y desenterrarlos. El comerciante, en la medida de lo posible, se mantiene activo hasta el final. Sueña con todo lo que ha conseguido y con todas las cosas que todavía le quedan por hacer. Saca fuerzas de flaqueza cuando nota que su criado se está quedando congelado. Se echa sobre él con la gruesa piel de su abrigo para darle calor y poco a poco se va durmiento hasta que muere congelado. Nikita, el campesino que ha sido su sirviente doméstico, se entrega a la muerte pacientemente y sin ofrecer resistencia:

> «El pensamiento de la muerte, que probablemente le sobrevendría aquella misma noche, fue surgiendo en él, pero no tenía para él nada de penoso ni terrible. La razón residía en que, en los días de su vida, habían sido escasas las fiestas y muchos los amargos días de semana, y en que estaba cansado del trabajo ininterrumpido.»

Tolstoy describe la habitual sumisión del trabajador bajo su señor terrenal, superable tan sólo por la del caballo fiel, así como bajo el Señor del Cielo. Se esfuerza de manera explícita por esclarecer la relación que existe entre el modo de vivir y el modo de morir[15]. Para el amo, para el comerciante que se esfuerza por subir, la vida, y por tanto también la supervivencia, tiene un valor y un sentido más alto. Se mantiene activo hasta el

[15] Puede que resulte también útil esta cita como complemento a lo que dice Ariès sobre la sorprendente resignación y tranquilidad con que afronta la muerte el campesino ruso, según se refleja en la literatura rusa. La cita muestra muy a las claras la relación que existe entre la forma de vivir y la forma de morir, relación que Ariès descuida un tanto.

último momento y trata incluso de mantener con vida a su siervo y ayudante, hasta que el frío le vence. El siervo, al que la vida ofrece mucho trabajo, fatigas y opresión, y apenas una tarea y una finalidad propias, se deja arrastrar pacientemente al sueño de la muerte, y sin embargo escapa a ésta —así lo quiere Tolstoy— protegido por el cuerpo de su amo y por la cálida piel con la que éste se cubre.

La forma de morir depende también, de hecho y no en última instancia, de si una persona ha tenido la posibilidad, y hasta qué punto, de establecer objetivos para su propia vida y alcanzarlos, proponerse cometidos y cumplirlos. Depende de que el moribundo tenga la sensación, y hasta qué punto, de que su vida ha sido plena y llena de sentido o, por el contrario, frustrada y vacía de él. Las razones para tener una u otra sensación no siempre están claras, ni mucho menos. También aquí hay una problemática que está aún en gran parte por investigar. Pero sean cualesquiera las razones, cabe quizá suponer que el morir se hace más fácil para alguien que tiene la sensación de que ha hecho algo en la vida, y más difícil para quien sienta que ha desperdiciado su vida, aunque seguramente resulta sobremanera difícil para quien, con independencia de la plenitud que haya alcanzado su vida, sienta que su forma de morir carece en sí de sentido.

La muerte llena de sentido, el morir carente de sentido, son también conceptos que nos abren el acceso a problemas sobre los que cabría pensar que se medita demasiado poco de una manera pública. Al parecer, esto ocurre en parte porque son fáciles de confundir con

otro problema cuyo enunciado literal es casi idéntico, pero que es totalmente distinto por su significado. Cuando queremos decir de alguien que se ocupa de cosas totalmente inútiles, a lo mejor lo expresamos diciendo que está pensando en el sentido de la vida o «tratando de arreglar el mundo». La inutilidad de tal empeño reside en que se trata de la búsqueda de un sentido metafísico de la vida humana que, en cierto modo, le sería dado por anticipado al individuo por fuerzas extrahumanas o por la naturaleza. Pero lo único que en realidad puede hacerse, en el mejor de los casos, es especular filosóficamente en torno a un sentido metafísico semejante. En la búsqueda de ese tipo de sentido es posible dar rienda suelta a los propios deseos y fantasías: las respuestas nunca serán otra cosa que invenciones totalmente arbitrarias. Sus afirmaciones no pueden ni corroborarse ni contradecirse.

Pero el sentido del que aquí hablábamos es de otra índole. Los seres humanos viven determinados acontecimientos que les afectan bien como llenos de sentido o como carentes de él, como significativos o como absurdos. Y a lo que aquí nos estamos refiriendo es a ese sentido como vivencia, a ese sentido experimentado. Si un hombre de treinta años, padre de dos niños pequeños y esposo de una mujer que le quiere y a la que él quiere, tiene un accidente en la autopista provocado por una conducta temeraria, decimos que su muerte ha sido absurda. Y no porque el muerto haya dejado sin consumar un sentido sobrenatural que le hubiera sido prescrito, sino porque otro curso vital que nada tenía que ver con la familia afectada, el del automovilista temera-

rio, ha irrumpido de repente, como desde fuera y de una manera casual, en esa vida; tirando de golpe por la borda sus objetivos y planes, los sentimientos feliz y firmemente arraigados de un ser humano, y con ello algo que para esa familia tenía un sentido eminente. No es sólo que hayan quedado destruidas las expectativas, las esperanzas y las alegrías del muerto, sino también las de sus hijos y las de su mujer. Para las personas que formaban esa familia, la agrupación humana que constituía tenía una función dotada de elevados valores positivos. Cuando algo tiene una función semejante para la vida de una persona y un acontecimiento viene a impulsarlo o a reforzarlo, se dice que ese acontecimiento tiene sentido. En cambio, cuando lo que tiene una función semejante para una persona o para un grupo de personas desaparece, resulta imposible de realizar o queda destruido, hablamos de una pérdida de sentido.

Lo poco que aquí podemos decir sobre la naturaleza del sentido, y por tanto sobre el «sentido de la vida» quizá no carezca totalmente de valor para la comprensión de un problema específico de los moribundos. Tal como hemos visto, la plenitud de sentido del individuo está en la más estrecha relación con el significado que, en el curso de su vida, ha alcanzado para los demás, bien por su persona, por su comportamiento o por su trabajo. Hoy intentamos proporcionar ayuda a los moribundos procurando aliviar sus dolores y preocupándonos, en la medida de lo posible, de su bienestar físico. Con tales esfuerzos se les da a entender que no se ha dejado de considerarles seres humanos. Pero en los hospitales donde hay muchos enfermos a los que atender es lógico que

estas atenciones cobren un estilo algo mecánico e impersonal. Muchas veces, tampoco las familias saben hoy a ciencia cierta con qué palabras afrontar esta situación relativamente poco familiar y aportar ayuda a los moribundos. No siempre resulta fácil mostrar a las personas que están a punto de morir que no han perdido su significado para otras personas.

Y cuando eso ocurre, cuando una persona a punto de morir tiene la sensación de que, aunque todavía está viva, apenas significa ya nada para los que la rodean, esa persona se siente verdaderamente sola. Y precisamente de esa forma de soledad hay múltiples ejemplos en nuestros días, unos cotidianos, otros poco comunes y extremos. El concepto de soledad tiene un espectro bastante amplio. Puede referirse a personas cuyos deseos de amor dirigidos a otros se han visto heridos y perturbados tan precozmente, que a duras penas han podido luego volver a expresarlos sin sentir el dolor que anteriormente les reportara su anhelo. Involuntariamente, las personas a las que esto ocurre, retiran sus sentimientos de los demás. Esa es una de las formas de soledad. Otra forma de soledad y aislamiento, social en sentido estricto, se da cuando una persona vive en un lugar u ocupa una posición que le imposibilita frecuentar otras personas de la clase que siente que necesita. En éste como en otros casos parecidos, el concepto de soledad se refiere a personas a las que por una u otra razón se ha dejado solas. Estas personas pueden vivir entre los demás, pero éstos carecen para ellos de significación afectiva.

Pero eso no es todo. El concepto de soledad se refiere también a una persona que vive en medio de otras mu-

chas pero que carece totalmente de importancia para ellas, siéndoles indiferente que exista o que no exista, al haber roto todos los vínculos afectivos que con ella pudiera haber habido. El vagabundo, el bebedor de alcohol metílico que se sienta junto a un portal mientras los peatones pasan apresurados, forma parte de este grupo. Las prisiones y las cámaras de tortura de los dictadores son ejemplos de esta clase de soledad. Y otro ejemplo es el camino hacia las cámaras de gas. Niños y mujeres, jóvenes y viejos fueron empujados desnudos hacia la muerte por seres humanos que habían interrumpido todo sentimiento de identidad con ellos, toda simpatía. Como además de esto, los transportados hacia la muerte sin remedio habían sido conjuntados de manera aleatoria y eran desconocidos unos para otros, cada uno de ellos, aún estando en medio de otros muchos seres humanos, se encontraba solo y solitario.

Este caso extremo puede servir para recordar hasta qué punto es fundamental el significado de los seres humanos para otros seres humanos. Y al mismo tiempo es una indicación de lo que significa para los moribundos cuando —todavía en vida— se ven forzados a sentir que los vivientes les han excluido ya de su comunidad.

XVI

LA MUERTE no tiene nada terrible. Se cae en sueños y el mundo desaparece, cuando todo va bien. Lo terrible pueden ser los dolores de los moribundos y la pérdida que sufren los vivientes al morir una persona

a la que quieren o por la que sienten amistad. Y terribles suelen ser también las fantasías colectivas e individuales que rodean el hecho de la muerte. Quitarles el veneno, poner frente a ellas la sencilla realidad de la vida finita, es una tarea que aún tenemos por resolver. También es terrible cuando alguien muere joven, antes de haber podido dar un sentido a su vida y de haber gozado de las alegrías de la vida. Y cuando hombres, mujeres y niños vagan hambrientos por una tierra baldía en la que la muerte parece no tener prisa en llegar. Hay de hecho muchos horrores que rodean la muerte. Todavía no hemos hallado qué es lo que podrían hacer los seres humanos para conseguir una muerte liviana y en paz. Entre las cosas que pueden hacerse se cuenta sin duda la amistad de los supervivientes, el comunicar a los moribundos el sentimiento de que no les resultan penosos. La represión social, el encubrimiento del desasosiego que en nuestros días suele rodear todos los aspectos de la vida que tienen que ver con la muerte, sirve de escasa ayuda. Quizá se debería hablar más abiertamente y claramente sobre la muerte, aunque no sea más que dejando de presentarla como un misterio. La muerte no encierra misterio alguno, no abre ninguna puerta. Es el final de un ser humano. Lo que sobrevive de él es lo que ha conseguido dar de sí a los demás, lo que de él se guarda en la memoria de los otros. El *ethos* del *homo clausus*, del hombre que se siente solo, tocará pronto a su fin cuando deje de reprimirse la muerte, cuando se incluya este hecho en la imagen del hombre como una parte integrante de la vida. Si la humanidad desaparece, todo cuanto un hombre haya hecho, to-

do aquello por lo que han luchado los hombres entre sí, carecerá de sentido; y también carecerán de sentido todos los sistemas de creencias: los seculares o los sobrenaturales.

APENDICE

EL ENVEJECIMIENTO Y LA MUERTE: ALGUNOS PROBLEMAS SOCIOLOGICOS

Versión revisada
de la conferencia pronunciada
en el congreso médico de Salzuflen
en octubre de 1983

I

UNA EXPERIENCIA que tuve en mi juventud ha cobrado una cierta significación para mí ahora que soy más viejo. Asistía yo a la clase de un conocido médico en Cambridge. Le vi entrar avanzando con dificultad, arrastrando los pies. Y me sorprendí preguntándome: «¿Por qué arrastra los pies así? ¿Por qué no anda como una persona normal?» En seguida me corregí a mí mismo: «No puede evitarlo —me dije—; es muy viejo».

Mi espontánea reacción juvenil ante la visión de un anciano es muy típica del tipo de sentimientos que hoy en día, y quizá aún más en épocas anteriores, suscitaba la visión de los viejos en gente normal perteneciente a aquellos grupos de edad en que es más fácil estar sano. Saben que la gente mayor, incluso si conserva en gran parte su salud, suele tener dificultad para moverse del mismo modo que se mueve la gente sana en los restantes grupos de edad, excepción hecha de los niños muy pequeños. Saben que esto es así, pero lo saben de una manera lejana. No pueden imaginarse una situación en la que sus propias piernas o su propio trono no obedez-

can los mandatos de su voluntad como normalmente lo hacen.

Estoy utilizando deliberadamente la palabra «normal». El que la gente se vuelva distinta en la edad avanzada suele verse, aunque involuntariamente, como una desviación de la norma social. Los demás, los grupos de edad «normales» encuentran difícil, comprensiblemente, establecer una relación de empatía con las personas mayores en cuanto a su experiencia de la vejez. Pues la mayoría de la gente más joven carece de base en su experiencia para imaginar lo que se siente cuanto el tejido muscular se va endureciendo gradualmente y quizá se vuelve adiposo, cuando el tejido conjuntivo aumenta mientras la renovación celular aminora su ritmo. Todos estos procesos fisiológicos son bien conocidos por la ciencia y en parte se entienden bien. Existe una muy amplia literatura sobre este tema. En cambio se entiende muchos menos —y se toca con mucha menos frecuencia en la literatura científica— la experiencia misma de envejecer. Se trata de un asunto que relativamente se ha tratado poco.

No carece de interés a buen seguro, de cara al tratamiento de los ancianos por quienes no lo son —o no lo son aún—, y no sólo de cara a su tratamiento médico, alcanzar una comprensión más cabal de los aspectos relacionados con la experiencia del proceso de envejecimiento, así como del morir. Pero, como ya he dicho, existen aquí claramente unos obstáculos muy especiales que dificultan la empatía. No resulta fácil imaginar que el propio cuerpo, tan fresco y a menudo tan lleno de sensaciones placenteras, pueda volverse lento, cansado y torpe. No es posible imaginarlo, ni en el fondo se quiere imaginar. Por expresarlo de otro modo: la identificación con los que están envejeciendo y con los que están muriéndose está llena de comprensibles dificultades para los que están en otros grupos de edad. De una manera consciente o inconsciente, la gente se resiste por todos los medios a la idea de su propia vejez y de su propia muerte.

Esta resistencia, este proceso de represión —por razones de las que me ocuparé más adelante— es probablemente más pronunciado en las sociedades desarrolladas que en las menos desarrolladas. Ahora que yo mismo soy viejo, conozco desde el otro lado, como si dijéramos, lo difícil que es, para la gente joven o de edad mediana, comprender la situación y la experiencia de los viejos. Muchas de mis amistades me dirigen palabras amables, tales como: «¡Es sorprendente! ¿Cómo consigues mantenerte tan joven, a tu edad?»; o bien: «¿Todavía vas a nadar? ¡Es estupendo!». Se siente uno como un funambulista que está bastante acostumbrado a los riesgos que entraña su modo de vida, pero que está bastante seguro de que, a su ritmo, llegará hasta la escala que hay al otro lado de la cuerda y que podrá descender tranquilamente al suelo. Pero los espectadores que le están mirando desde abajo saben que puede caerse en cualquier momento y le contemplan emocionados y un poco asustados.

Recuerdo otra experiencia que puede servir de ejemplo de la falta de identificación de la gente más joven con los viejos. Era yo a la sazón profesor invitado en una universidad alemana y me convidó a comer un colega

que se encontraba en la plenitud de su vida. Antes de comer tomamos un aperitivo, y me invitó a sentarme en un moderno asiento de lona muy bajo. Cuando su esposa nos llamó para que nos sentáramos a la mesa, yo me levanté y mi anfitrión me dirigió una mirada sorprendida y quizá un tanto desilusionada. «Está usted todavía en muy buena forma», dijo. «No hace mucho comió con nosotros el viejo Plessner. Se sentó en ese mismo asiento pero luego no se pudo levantar por más que lo intentaba. Tenía usted que haberle visto. Al final tuvimos que ayudarle». Mi anfitrión reía sin parar: «¡Jajajajaja! ¡No podía levantarse!». Se retorcía de risa. Es evidente que también en este caso la identificación entre el no viejo y el viejo resultaba difícil.

Puede ocurrir que falte por completo el sentimiento «Quizá un día yo sea también viejo». Todo lo que queda es la satisfacción espontánea de la propia superioridad, y el gozo que proporciona el poder del joven en relación con el viejo. La crueldad que encuentra expresión en la burla de la gente mayor que no puede valerse por sí misma, o en la reacción de rechazo a la fealdad de viejos y viejas, ha sido probablemente mucho mayor en tiempos anteriores que en la actualidad. Pero lo cierto es que no ha desaparecido. Se halla estrechamente relacionada con un cambio en las relaciones interpersonales que se producen cuando la gente envejece o se encuentra en el lecho de muerte: conforme van envejeciendo pierden potencial y realmente poder en relación con la gente más joven. Se vuelven visiblemente más dependientes de los demás. La forma en que la gente se acomoda, conforme envejece, a su mayor dependencia de los demás, al declive de sus fuerzas, difiere mucho de una persona a otra. Depende de todo el curso de su vida y por tanto de la estructura de su personalidad. Pero es útil recordar que algunas de las cosas que hacen los viejos, sobre todo algunas de las cosas extrañas que hacen, tienen que ver con el miedo a perder facultades e independencia, y de modo especial, a perder el control sobre sí mismos.

Una de las formas de adaptación a esta situación es la regresión a la conducta infantil. No voy a intentar dar una respuesta decisiva al problema de si esta vuelta al comportamiento infantil que se produce en los viejos es sencillamente un síntoma de degeneración física o una huida inconsciente de su creciente fragilidad yendo a refugiarse en los esquemas de comportamiento de la primera infancia. En todo caso, representa también una adaptación a una situación de total dependencia, que sin duda tiene sus penalidades, pero que también tiene sus compensaciones. Es un hecho que en muchos hogares de ancianos hoy en día hay personas a las que hay que alimentar, sentar en el orinal y limpiar como a niños pequeños. Y también llevan a cabo su lucha por el poder como los niños chicos. A una enfermera de noche que les trate con un poco de dureza, se pasarán toda la noche llamándola. Este no es más que uno de los muchos ejemplos de cómo la experiencia del envejecimiento de la gente no puede entenderse, a menos que nos demos cuenta de que el proceso de envejecer suele acarrear un cambio fundamental en la posición que una persona ocupa en la sociedad, y por tanto en el conjunto de sus relaciones con otras personas. El *status* y el

poder de las personas cambia rápida o lentamente, antes o después, cuando llegan a la edad de sesenta, setenta, ochenta o noventa años.

II

OTRO TANTO cabe decir del aspecto afectivo de las relaciones con otras personas de los que están envejeciendo y, sobre todo, de los que están al borde de la muerte. El tema que he elegido y el tiempo de que dispongo me obligan a limitarme a un aspecto del cambio que aquí se produce: al aislamiento de los viejos y los moribundos que frecuentemente se da en nuestra sociedad. Como dije al comienzo, no me intereso por el diagnóstico de los síntomas físicos de viejos y moribundos —por lo que, no del todo con propiedad, suele llamarse síntomas objetivos— sino por diagnosticar lo que los propios viejos y moribundos experimentan «subjetivamente». Me gustaría añadir al tradicional diagnóstico médico, un diagnóstico sociológico que se centre en el aislamiento al que están expuestos los viejos y moribundos.

A este respecto puede observarse una marcada diferencia entre la posición de los viejos y moribundos en las sociedades industriales de hoy en día y en las sociedades preindustriales, es decir, en las sociedades medievales o anteriores a la Edad Media. En las sociedades preindustriales, en las que la mayor parte de la población vive en pueblos y aldeas y se ocupa del cultivo de la tierra y del cuidado del ganado, esto es, en las que los campesinos y trabajadores agrícolas constituyen el

grupo ocupacional más numeroso, el cuidado de los viejos y moribundos corre a cargo de la familia. El trato que éstos reciben puede ser brutal o bondadoso, pero existen también características estructurales que distinguen el envejecimiento y la muerte en tales sociedades de la forma en que esos mismos procesos se producen en las sociedades más avanzadas. Voy a referirme a dos de estas diferencias. Las personas mayores, conforme se van volviendo físicamente más débiles, suelen permanecer dentro del área de vida de la familia, aun cuando a veces ello sea a costa de considerables luchas con los miembros más jovenes, y también suelen morir dentro de esa área. En consecuencia, todo cuanto se hace con los viejos y los moribundos se hace de un modo mucho más público que en las sociedades industriales altamente urbanizadas, y en ambos casos el comportamiento está formalizado por unas tradiciones sociales específicas. El hecho de que todo ocurra de manera más pública dentro del ámbito de la familia extensa, comprendidos en algunos casos los vecinos, no significa necesariamente que los viejos y moribundos no experimenten más que bondad. Sin duda no es infrecuente que la generación más joven, al llegar al poder, trate mal a la generación más vieja, que la trate incluso con crueldad. El Estado no tiene por qué preocuparse de tales cosas.

Hoy, en las sociedades industrializadas, el Estado protege a las personas de edad o a los moribundos, como a cualquier otro ciudadano, de la violencia física patente. Pero al mismo tiempo, conforme se vuelven más viejas y más débiles, las personas se ven más y más aisladas de la sociedad y del círculo de sus familiares y de

sus amistades. Existe un número creciente de instituciones en las que viven juntas exclusivamente personas mayores que no se habían conocido en años anteriores. Incluso con el alto grado de individualización prevaleciente, la mayoría de la gente de nuestra sociedad, antes de retirarse, ha establecido lazos afectivos, no sólo dentro de la familia, sino con un círculo más o menos amplio de amigos y conocidos. Por sí mismo el envejecimiento suele traer consigo un debilitamiento creciente de esos vínculos fuera del más estrecho círculo familiar. Excepto cuando se trata de matrimonios de edad avanzada, la admisión en un hogar de ancianos significa, no sólo la interrupción definitiva de los viejos vínculos afectivos, sino que significa también vivir con gente con la que el individuo no ha tenido previamente ninguna relación afectiva. Puede que el cuidado físico por parte de médicos y enfermeras sea excelente. Pero, al mismo tiempo, la separación de la vida normal que sufren los viejos y el ponerlos juntos con extraños significa soledad para el individuo. No me refiero aquí solamente a las necesidades de la sexualidad que, sobre todo en los hombres, puede mantenerse bastante activa hasta una edad extrema, sino también a las valencias emocionales entre personas que disfrutan de estar juntas, que sienten un apego mutuo. También las relaciones de este tipo suelen disminuir con el traslado a un hogar de ancianos, y es raro que encuentren allí algo que las sustituya. Por ello muchas de estas residencias o asilos son verdaderos desiertos de soledad.

III

La índole especial del proceso de morir en las sociedades industriales avanzadas, una de cuyas características más destacadas es el aislamiento emocional, se revela con singular claridad cuando los procedimientos y las actitudes prevalecientes en las sociedades en estadios avanzados se comparan con los que prevalecen en países menos desarrollados. Todo el mundo está familiarizado con las imágenes de períodos anteriores que muestran cómo familias enteras —mujeres, hombres y niños— se congregan alrededor de la cama de la matriarca o el patriarca agonizante. Puede tratarse de una idealización romántica. Es muy posible que muchas familias en esa situación hayan adoptado una actitud despectiva, fría y brutal. Lor ricos no siempre se morían lo suficientemente pronto para sus herederos. Y los pobres podían morir de inanición en medio de la miseria. Cabe decir que, antes del siglo XX, o quizá antes del XIX, la mayoría de la gente moría en presencia de otros, aunque sólo sea por el hecho de que se estaba menos acostumbrado a vivir y a estar solo. No había muchas habitaciones en las que la gente «pudiera» estar solo. No se aislaba a la muerte ni a los muertos de manera tan radical de la vida de la comunidad como se ha hecho después en las sociedades en estadios más avanzados. Por regla general, las sociedades eran más pobres en edades anteriores, y no estaban organizadas de manera tan higiénica como han llegado a estarlo posteriormente. Las grandes epidemias asolaron con frecuencia los países europeos: por lo menos desde el siglo XIII solían apare-

cer y desaparecer varias veces en el curso de un siglo, hasta el siglo XX en que se aprendió la forma de hacer frente a las principales plagas.

IV

LE RESULTA difícil a la gente de un siglo posterior ponerse en la situación de quienes vivieron en un siglo anterior, de modo tal que la gente de una época posterior no puede entender cabalmente su propia situación, ni se puede entender tampoco a sí misma. La situación consiste simplemente en que el acervo social de conocimientos relativo a la enfermedad y sus causas era en las sociedades anteriores, por ejemplo en la medieval, no sólo mucho más limitado, sino mucho menos seguro que hoy en día. Cuando la gente carece de un conocimiento seguro de la realidad, se siente también menos segura: se excitan más fácilmente, y caen con más rapidez en el pánico; llenan los huecos de su conocimiento realista con un conocimiento imaginario, y tratan de aplacar sus temores ante los peligros inexplicables con medios fantásticos. Así, las gentes de edades pretéritas trataban de contrarrestar los efectos de las epidemias que se repetían periódicamente a base de amuletos, sacrificios, acusaciones contra envenenadores de pozos y manantiales, contra brujos y brujas y contra sus propios pecados, como medio de pacificar sus sentimientos exacerbados.

Puede sin duda seguir ocurriendo hoy en día que la gente que sufre un mal incurable o que, por alguna otra razón, se encuentra al borde de la muerte, oiga una voz

interior que le susurra que lo que le ocurre es culpa de sus parientes o castigo por sus propios pecados. Pero actualmente es menos probable que estas fantasías privadas se confundan con el conocimiento público basado en hechos. Normalmente se reconoce que son eso: fantasías particulares. El conocimiento de las causas de las enfermedades, de la decadencia física y de la muerte, se ha hecho más seguro, más amplio. El control de las grandes epidemias fatales no es más que uno de los muchos ejemplos de cómo el crecimiento de un conocimiento congruente con la realidad ha contribuido a cambiar los sentimientos y el comportamiento humanos.

V

QUIZA RESULTE un tanto equívoco hablar de proceso de racionalización en relación con el retroceso de estas explicaciones fantástico-emotivas o, por usar una fórmula bastante emotiva de Max Weber, de este «desencantamiento de la realidad». Como quiera que se use este término, sugiere que en última instancia es la «razón» humana la que ha cambiado. Parece implicar que la gente se ha vuelto más «racional» o, dicho en lenguaje llano y directo, más sensata que en tiempos anteriores. Pero es ésta una autovaloración que apenas hace justicia a los hechos. Comenzamos a entender el cambio al que se suele hacer referencia con el concepto de racionalización sólo si reconocemos que una de las transformaciones implicadas en el crecimiento del conocimiento social orientado por los hechos es un conocimiento

capaz de proporcionar un cierto sentimiento de seguridad. La expansión del conocimiento de la realidad y la correspondiente contracción del conocimiento imaginario va de la mano del aumento del control eficaz de acontecimientos que pueden ser útiles para la gente y de amenazas que se ciernen sobre ella. El envejecimiento y la muerte se cuentan entre estas amenazas. Nos encontramos con una curiosa situación cuando tratamos de comprender la importancia que tiene el aumento de un conocimiento más realista en estos campos para la posibilidad humana de controlarlos.

El acervo social de conocimientos relativos a los aspectos biológicos del envejecimiento y de la muerte ha aumentado enormemente en los últimos dos siglos. El conocimiento en sí ha llegado a estar mejor fundamentado y a ser más realista. Y nuestra capacidad de control se ha incrementado con este aumento del conocimiento. Pero a este nivel biológico parece que nos estamos aproximando a una barrera absoluta en nuestro intento de llevar más allá todavía el control humano sobre los procesos de envejecimiento y muerte. Lo cual viene a recordarnos que el poder de los seres humanos en relación con el universo natural sigue teniendo sus límites.

Los progresos del conocimiento biológico han permitido aumentar la esperanza de vida de los individuos considerablemente. Pero por más que tratemos, con ayuda del progreso de la medicina y con la mayor capacidad para alargar la vida del individuo y para aliviar las penalidades de la vejez y de la muerte, la muerte de una persona es uno de los acontecimientos que indican que

el aumento del control humano sobre la naturaleza es limitado. No cabe duda de que las perspectivas de ese control son inconcebiblemente amplias en muchas áreas. Pero ello no quiere decir que no haya límites para lo que los seres humanos puedan conseguir a nivel de los acontecimientos naturales.

Hasta donde se nos alcanza, esta limitación no se aplica sin embargo al plano social de la vida humana. Socialmente no tenemos a la vista límites absolutos en cuanto a lo que es posible alcanzar, y no es probable que los encontremos. Pero en la ampliación de la esfera de su conocimiento y de su control, tropiezan sin duda los seres humanos con difíciles obstáculos, con barreras que detienen su progreso durante cientos o incluso miles de años, aun cuando no sean en modo alguno obstáculos inaccesibles al control humano. Las barreras absolutas en cuanto a lo factible existen en los niveles prehumanos del cosmos a los que llamamos «Naturaleza», pero, en los niveles humano-sociales a los que nos referimos con términos como los de «sociedad» e «individuo», sólo tenemos tales barreras en la medida en que contienen niveles de la naturaleza imposibles de corregir o en que los niveles humano-sociales están incluidos en los naturales.

Mencionaré de pasada dos de las barreras que en la actualidad ofrecen serios obstáculos a la orientación humana y al control de la gente sobre las cosas que la conciernen, aun cuando no se trate ni mucho menos de barreras insalvables. Tenemos en primer lugar la escala de valores que comúnmente se da por sobreentendida, según la cual, «La Naturaleza», es decir, los acontecimien-

tos pre-humanos, comprenden una esfera que se valora mucho más que la «cultura» o la «sociedad», el área formada y creada por los propios seres humanos. Se contrasta en términos admirativos el orden de la «Naturaleza» con el desorden y la mutabilidad del mundo humano. Hay muchas personas que, aun adultas, continúan buscando a alguien que les lleve de la mano como a un niño, una figura materna o paterna que les indique por dónde deben ir. Y la «Naturaleza» es una de estas figuras. Se da por supuesto que todo lo que ésta hace, que todo lo que es «natural» tiene que ser bueno y saludable para los seres humanos. La armoniosa regularidad de la imagen de la «Naturaleza» de Newton halló expresión en la admiración de Kant por las eternas leyes del cielo estrellado sobre nosotros, y las eternas leyes de la moral dentro de nosotros. Pero ya hemos dejado atrás la hermosa imagen newtoniana de la «Naturaleza». Olvidamos demasiado fácilmente que el concepto de «Naturaleza» es ahora sinónimo de lo que los cosmólogos conciben como evolución del Universo, con su expansión sin finalidad, la producción y destrucción de incontables soles y galaxias, y con sus «agujeros negros» que devoran la luz. Viene a ser lo mismo que describamos esto como «orden» o que lo describamos como «azar» y «caos».

Tampoco tiene sentido decir que los acontecimientos naturales son buenos para la gente, o que son malos. La «Naturaleza» carece de intencionalidad. No persigue ningún objetivo ni la anima ningún propósito. Las únicas criaturas en este universo que pueden establecer objetivos, que pueden crear y dar sentido, son los propios seres humanos. Pero no cabe duda de que todavía hay mucha gente a la que se le hace insoportable imaginar que el peso de decidir qué fines debe perseguir la humanidad, qué planes y acciones tienen o no sentido para los seres humanos, caiga sobre su espaldas. Constantemente buscan a alguien que lleve este peso por ellos, alguien que les prescriba reglas a las que deben atenerse para vivir y que establezca fines que hagan que valga la pena vivir. Lo que esperan es un significado pre-ordenado y procedente del exterior; lo posible es un significado creado por ellos mismos. En última instancia por la cooperación entre los seres humanos, capaz de dar una orientación a su vida.

El desarrollo de la humanidad es un proceso lleno de dificultades. El período de aprendizaje es largo; los errores graves son inevitables, y es grande el peligro de autoaniquilamiento, de destrucción de nuestras propias condiciones de vida en el curso de este proceso de aprendizaje. Pero este peligro se ve incrementado todavía por la gente que conserva una actitud infantil y que quiere que alguien haga por ellos lo que sólo ellos pueden hacer. Un ejemplo de esta actitud se da en la idea de que la Naturaleza, con tal que se la deje proceder por sí misma hará lo más conveniente para los seres humanos, incluso para su vida en comunidad. Este ejemplo muestra cómo decisiones que sólo pueden tomar seres humanos, y la responsabilidad que tales decisiones implican, se hacen recaer en una figura de madre imaginaria, a la que se llama «Naturaleza». Pero dejada a su propio aire, la naturaleza está llena de peligros. No cabe duda de que la explotación de la naturaleza que lleva a cabo el hombre también entraña grandes peligros. Pero los se-

res humanos son capaces de aprender de sus errores. Los procesos naturales extrahumanos son incapaces de este aprendizaje. Es cierto que la propia sociedad humana es una etapa en el desarrollo de la naturaleza. Pero se distingue de todas las demás etapas anteriores en que los seres humanos son capaces de cambiar de conducta y de sentimientos como resultado de las experiencias colectivas y personales, es decir, de procesos de aprendizaje, en una medida mayor y de un modo diferente que el resto de las criaturas. Esta capacidad de cambio podría ser de un valor extraordinario para nosotros. Pero nuestros anhelos de inmortalidad constantemente nos desvían y nos inducen a acordar a determinados símbolos de inmutabilidad, como por ejemplo la «Naturaleza» imaginada como algo invariable, un valor mucho más alto que a nosotros mismos, al desarrollo de nuestra vida en comunidad y a la medida y formas cambiantes de nuestro control sobre la «Naturaleza», sobre la «sociedad» y sobre nuestras propias personas. Puede que hasta la lectura de estas líneas suscite un vestigio de resistencia a la revalorización que se pide en esta exploración. Este es uno de los obstáculos a los que antes me refería.

El segundo de los inconvenientes que mencionaré a título de ejemplo está relacionado con la incapacidad actual que tiene la gente para reconocer que, dentro de la esfera de la realidad que ellos mismos constituyen junto con otros, están teniendo lugar cambios a largo plazo y sin planificación previa, pero con una estructura y una dirección específicas, y que estos procesos, como los incontrolables procesos naturales, les empujan involuntariamente en una u otra dirección. Debido a que no reconocen como tales a estos procesos sociales no planificados, y a que, en consecuencia, no saben cómo explicarlos, carecen de medios apropiados para influir en ellos o controlarlos. Un ejemplo de este tipo de barrera es la incapacidad que tiene la gente de reconocer los procesos no planificados que una y otra vez les arrastran a la guerra[16]. Un gran número de Estados han alcanzado un grado de civilización en el que sus miembros no sienten especial placer en dar muerte a otros, y en el que su propia muerte en la guerra no se les antoja ya nada especialmente honorable. Y sin embargo, la gente sigue hoy en día tan expuesta sin remedio al peligro de guerra como pudieran estarlo los pueblos de etapas previas de desarrollo a las inundaciones incontroladas de los grandes ríos, o a las grandes infecciones epidémicas que de vez en cuando mataban a una parte considerable de la población de un país.

Ya me he referido a la conceptualización de la relación de la naturaleza extrahumana con estos procesos humano-sociales en términos de opuestos tales como los de «Naturaleza» y «cultura», en los que se da un valor decididamente superior al primer término. No siempre es fácil convencer a la gente de finales del siglo XX de que la «Naturaleza», en su estado natural, no se adecua

[16] Sólo mencionaré aquí de pasada que la dinámica figurada de la libre competencia entre Estados, que la Parte Segunda de mi libro *El proceso de la civilización* trataba como «mecanismo monopolista», desempeña un papel decisivo en el movimiento a la deriva que nos conduce a la guerra.

especialmente bien a las necesidades humanas. Sólo una vez que se aclararon los bosques primitivos, una vez que se exterminó a los lobos, gatos monteses, reptiles venenosos, escorpiones —es decir, a todas las criaturas que podían constituir una amenaza para la gente—, sólo una vez que la «Naturaleza» ha sido domada y transformada de manera fundamental por los seres humanos, pudo parecer a las poblaciones que viven en su mayor parte en ciudades que es benigna para la humanidad, y bella. En realidad, los procesos naturales siguen su curso, dispensando ciegamente cosas buenas y malas —el gozo de la salud y los dolores rabiosos de la enfermedad— a los seres humanos. Las únicas criaturas que, cuando es necesario, pueden dominar hasta un cierto punto el curso de la Naturaleza, carente de sentido, y ayudarse unos a otros son los propios seres humanos.

Los médicos pueden hacer esto; o al menos intentarlo, pero quizá también ellos estén en parte influidos por la idea de que los procesos naturales son todo lo que importa en sus pacientes. Tal puede ser el caso a veces. Aunque a veces, no. Las doctrinas rígidas sirven aquí de poca cosa. Lo decisivo es un conocimiento no dogmático de los aspectos benignos y malignos en la naturaleza. Actualmente el conocimiento médico equivale muchas veces sólo a conocimiento biológico. Pero es posible concebir que, en el futuro, el conocimiento integral de la persona humana, de la relación de unos seres humanos con otros, de los vínculos mutuos y, por tanto, de las presiones y constreñimientos que recíprocamente ejercen entre sí, llegue a formar también parte del conocimiento médico.

A esta rama del conocimiento pertenecen los problemas de los que me estoy ocupando aquí. Es posible que los aspectos sociales de la vida de la gente, sus relaciones con los demás, tengan especial importancia para el envejecimiento y la muerte justamente porque procesos naturales ciegos e incontrolables han adquirido tan claro poder sobre ellos. Sin embargo, el conocimiento de que se ha llegado al límite de su control sobre los procesos naturales suscita, en los médicos y puede que también en los parientes y amigos de los viejos y los moribundos, una actitud que está en contradicción con las necesidades sociales de estos últimos. La gente parece autoconvencerse de que no hay nada que hacer: se encoge de hombros, lo lamenta, y sigue su camino. Sobre todo los médicos, cuya profesión consiste en tratar de controlar las ciegas fuerzas destructivas de la naturaleza, parecen contemplar muchas veces con horror cómo esas fuerzas ciegas se imponen a la autorregulación normal del organismo y, fuera de todo control, proceden a su destrucción.

Naturalmente que no es fácil para la gente contemplar con ecuanimidad este proceso de decadencia. Pero quizá las personas que se encuentren en esa situación tengan una especial necesidad de otros. Los signos de que los vínculos todavía no se han roto, de que los que viven dentro del círculo de los humanos todavía son valorados dentro de éste, tienen especial importancia, ya que ahora se sienten débiles y quizá no sean ya más que una sombra de lo que fueron. Pero es posible que para algunos moribundos esté bien estar solos. Quizá pueden así soñar y no quieren que se les moleste. Lo importante

es tener la sensibilidad para comprender lo que necesitan. El morir se ha vuelto más informal en nuestros días, y el ámbito de las necesidades individuales, si son conocidas, se ha hecho mayor.

VI

TODO ESTO pone claramente de manifiesto que las actitudes hacia los moribundos y hacia la muerte que actualmente prevalecen no son ni inalterables ni accidentales. Son peculiaridades de sociedades en un determinado estadio de desarrollo y con una estructura específica. En estas sociedades, los padres se muestran más reticentes que antes a hablarles a sus hijos de la muerte y del hecho de morir. Hay niños que crecen sin haber visto jamás un cuerpo muerto. En las etapas de desarrollo anteriores, la visión de cadáveres solía ser algo mucho más normal y corriente. Pero, desde entonces, el aumento de la prolongación media de la vida ha hecho que la muerte resulte más lejana que antes para los jóvenes y para el común de los vivientes. Es obvio que, en una sociedad en la que la esperanza media de vida es de treinta y siete o de cuarenta años, la idea de la muerte se halla mucho más presente que en una sociedad en la que la esperanza de vida es de alrededor de setenta años. Muy bien pudiera ocurrir que el comprensible horror que produce pensar en la guerra atómica se vea reforzado por el hecho de que, en nuestra sociedad, a la gente joven le cabe esperar una vida más larga que anteriormente. Comprendí esto con mayor claridad

un día en que un periodista de veinte años que me estaba entrevistando en relación con mi libro sobre la «soledad de los moribundos», frunció el entrecejo y me preguntó: «¿Y qué es lo que le ha hecho a usted escribir sobre un tema tan curioso?».

Todo esto contribuye a empujar a los moribundos y a la muerte cada vez más fuera de la vista de los vivos, a esconder estos hechos tras las bambalinas de la vida normal en las sociedades más desarrolladas. Jamás anteriormente ha muerto la gente de una manera tan poco ruidosa y tan higiénica como hoy en día en este tipo de sociedades, y jamás lo ha hecho en unas condiciones que hayan fomentado tanto la soledad.

VII

EN UN CONOCIDO libro de B. G. Glaser y A. L. Strauss, *Time for Dying* (Chicago, 1968), hacen los autores la siguiente observación:

> «La mayoría de los pacientes pertenecen a una familia. Si los parientes aparecen junto a la cama del miembro de la familia que está muriéndose durante los últimos días, su presencia puede plantear graves problemas a los médicos y las enfermeras del hospital, y puede incluso reducir la eficacia del cuidado del paciente.» (p. 151)

Esta breve exposición apunta a un conflicto grave y no resuelto en la ostensible institucionalización racional de la muerte, al menos en los hospitales norteamericanos,

a los que sin duda se refieren principalmente las observaciones de Glaser y Strauss. La persona agonizante recibe el tratamiento médico más avanzado que existe. Pero con frecuencia se piensa que los contactos con las personas con las que el moribundo o la moribunda se sienten unidos, y cuya presencia puede aportar el mayor confortamiento a quien está despidiéndose de la vida, perturban el tratamiento racional del paciente y la rutina del personal hospitalario. Y en consecuencia se reducen o se impiden estos contactos en la medida de lo posible. En el mismo contexto (p. 152) Glaser y Strauss señalan que en algunas regiones económicamente menos desarrolladas, los parientes cercanos, por tradición, confortan y cuidan a los moribundos. Con lo que liberan para otras tareas al personal sanitario. Y también se hacen cargo del cuidado rutinario de los pacientes en recuperación. El personal está por tanto acostumbrado a su presencia. También se ayudan entre sí los parientes cuando alguno necesita consuelo. Esto contrasta claramente con lo que, según Glaser y Strauss, acontece en los hospitales en los países más desarrollados, en los que el personal sanitario tiene que emplear parte de su tiempo en reconfortar a los parientes afligidos.

El cuadro de la diferencia es vívido. A un lado, la actitud más tradicional: miembros de la familia que se congregan en torno a la cama del paciente, le traen comida, le dan las medicinas, le limpian y le lavan y, quizá, le atienden sin lavarse las manos trayendo suciedad de la calle hasta la cama del enfermo. Es posible incluso que aceleren su fin, puesto que todo esto no es demasiado higiénico. Pero también es posible que su presencia retrase el óbito, puesto que una de las últimas grandes alegrías que pueden recibir los moribundos es que les cuiden familiares y amigos, en una última prueba de cariño, una última señal de que significan algo para los demás. Esto supone una gran ayuda: encontrar una resonancia de sentimiento en otras personas por las que uno siente cariño y cuya presencia suscita el cálido sentimiento de formar parte de un grupo humano. Esta afirmación mutua de la gente mediante sus sentimientos, esta resonancia sentimental entre dos o más personas, es de una importancia crucial de cara a dar sentido a una vida humana y proporcionarle la sensación de haberse consumado: la subsistencia hasta el final de un afecto recíproco.

No hay que hacerse ilusiones: en las familias de los Estados menos desarrollados existe muchas veces todo menos armonía. A menudo prevalecen allí desigualdades mucho más grandes de poder entre hombres y mujeres, entre viejos y jóvenes. Los miembros de la familia pueden quererse pero también odiarse, o quizá ambas cosas a la vez. Pueden darse sentimientos de envidia, celos, desprecio. Hay una sóla cosa que rara vez se encuentra a este nivel de desarrollo social, sobre todo en casos en que las mujeres, las madres, forman el centro afectivo integrador de la familia: no existe en el marco de la familia extensa la neutralidad afectiva. En cierto modo, esto puede ser una ayuda para los moribundos. Se despiden del mundo de una manera pública, dentro de un círculo de personas la mayoría de las cuales tiene para ellos un fuerte valor emocional, al tiempo que ellos tienen ese mismo valor para los demás. Mueren con fal-

ta de higiene, pero no mueren solos. En las unidades de cuidados intensivos de un moderno hospital, puede que a los moribundos los cuiden de acuerdo con los últimos conocimientos biofísicos especializados, pero a menudo están en una situación neutra por lo que se refiere a los sentimientos: pueden morir en el más completo aislamiento.

VIII

HAY QUE añadir además que la perfección técnica en la prolongación de la vida no es a buen seguro el único factor que contribuye al aislamiento de los moribundos en nuestros días. El mayor grado de pacificación interna imperante en los Estados industriales y el marcado avance del umbral del sentimiento de embarazo que nos embarga ante la violencia da origen en estas sociedades a una antipatía, que suele ser tácita pero no por ello menos perceptible, de los vivos hacia los que están muriendo: una antipatía que muchos miembros de estas sociedades no son capaces de superar aun cuando no la aprueben. El hecho de morir, se mire como se mire, es un acto de violencia. El que sean otros seres humanos los que lo realizan o que sea el ciego curso de la naturaleza el que provoca el declive gradual de un ser humano, no tiene gran importancia, en sus últimas consecuencias, para el que muere. En consecuencia, también un mayor nivel de pacificación interna contribuye a la aversión que se siente por la muerte y de modo más preciso por los moribundos. Y otro tanto ocurre con el

mayor nivel de constreñimiento civilizatorio. Ejemplos no faltan. La prolongada muerte de Freud como consecuencia de un cáncer de laringe. El tumor despedía un olor cada vez más nauseabundo. Ni siquiera su fiel perro se acercaba ya a él. Tan sólo su hija Anna Freud, con indomable fortaleza y amor por el padre moribundo, siguió ayudándole en las últimas semanas y le salvó de sentirse abandonado. Simone de Beauvoir ha descrito con pasmosa exactitud los últimos meses de la vida de su amigo Sartre, que ya no podía contener la orina y tenía que ir con una bolsa de plástico atada y que con frecuencia rebosaba. El declive del organismo humano, el proceso al que llamamos morir, es muchas veces cualquier cosa menos inodoro. Pero las sociedades desarrolladas inculcan a sus miembros una sensibilidad bastante alta para los olores fuertes.

Todo esto no son en realidad más que ejemplos de cómo, en las sociedades desarrolladas, no hemos sabido resolver los problemas que plantea el hecho de morir. Y lo que aquí digo es solamente una pequeña contribución al diagnóstico de estos problemas. Pero entiendo que habrá que seguir trabajando en este diagnóstico. A grandes rasgos puede decirse que todavía no acabamos de darnos cuenta de que el morir trae consigo en las sociedades desarrolladas una serie de problemas específicos que todavía no afrontamos como tales.

Los problemas que yo he suscitado aquí son, como puede comprobarse, problemas de sociología de la medicina. Las medidas médicas de hoy en día se relacionan principalmente con los aspectos médicos del funcionamiento fisiológico de la persona —el funcionamiento

del corazón, de la vejiga, de las arterias, etc.—, y por lo que se refiere al funcionamiento de los órganos, la técnica médica para preservar y prolongar la vida está sin duda más adelantada que en ningún otro momento. Pero centrarse en corregir médicamente los distintos órganos o sistemas orgánicos que van fallando en su funcionamiento, sólo vale la pena por el bien de la persona en la que están integrados todos esos procesos parciales. Y si los problemas de los procesos parciales individuales hacen que nos olvidemos de los problemas de la persona en su integridad, lo que estamos haciendo en realidad es devaluar incluso cuanto hacemos por esos procesos parciales. La decadencia de las personas a la que llamamos envejecimiento y muerte plantea para sus congéneres, incluidos los médicos, una serie de tareas que hoy no se llevan a cabo ni se reconocen en gran parte como tales. Las tareas en las que estoy pensando permanecen ocultas mientras se considere y se trate a la persona individual como si existiera únicamente por y para sí misma, con independencia del resto de la gente. No estoy seguro de hasta qué punto los médicos son conscientes de que las relaciones de una persona con otras tienen una influencia determinante tanto en la génesis de los síntomas patológicos como en el curso de las enfermedades. He suscitado aquí el problema de la relación de la gente con los moribundos. Como hemos visto, esta relación adopta una forma específica en las sociedades más desarrolladas, porque en ellas el proceso de morir se aisla de la vida social normal en un grado mayor que anteriormente. Una consecuencia de este aislamiento es que la experiencia que tiene la gente del

envejecer y del morir, que en sociedades anteriores estaba organizada por instituciones públicas y dominada por creencias imaginarias, tiende a oscurecerse como consecuencia de la represión a la que se ve sometida en las sociedades posteriores. Quizá apuntando a la soledad de los moribundos se consiga hacer más perceptible, dentro de las sociedades desarrolladas, un núcleo de tareas que quedan por acometer.

Soy consciente de que los médicos disponen de poco tiempo. Y también sé que actualmente están prestando más atención a la gente y sus relaciones de lo que lo hacían hace unos años. ¿Qué hace uno cuando sabe que los moribundos preferirían morir en casa que en el hospital, pero sabe también que en casa van a morirse antes? Aunque quizá sea eso lo que quieran. Quizá no sea del todo superfluo decir que el cuidado de los órganos de las personas se antepone a veces al cuidado de las personas mismas.

INDICE

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de marzo de 1989 en los talleres de Encuadernación Progreso, S. A. de C. V., Calz. de San Lorenzo, 202; 09830 México, D. F. Se tiraron 3 000 ejemplares.